mizan

Jajat Burhanudin

ULAMA & KEKUASAAN

Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia

"*Ulama dan Kekuasaan* adalah sebuah karya *landmark* yang mengungkapkan pergumulan elite Muslim secara komprehensif sejak akhir abad ke-19 sampai dekade awal abad ke-20, bahkan menjangkau era kontemporer. Karya ini memberi sumbangan signifikan ke arah pemahaman lebih baik dan akurat tentang arkeologi Islam Indonesia kontemporer."

—**Azyumardi Azra**

Direktur Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah (UIN), Jakarta

Jajat Burhanudin

Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia

Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia
Penulis: Jajat Burhanudin

Penerjemah: Testriono, Olman Dahuri, Irsyad Rhafsadi

Didigitalisasi pada Januari 2013, oleh
Tim Konversi Mizan Digital Publishing

Diterbitkan pertama kali pada Juni 2012, oleh
Mizan Publika (Anggota IKAPI)
Jln. Jagakarsa No.40 Rt.007/Rw.04
Jagakarsa-Jakarta Selatan
Telp: 021-78880556, Fax: 021-78880557
E-mail: editor.wacana@noura.mizan.com
http://nourabooks.mizan.com

Desain sampul: Dono Merdiko

ISBN: 978-979-433-691-5

Didistribusikan oleh:

Gedung Ratu Prabu I Lantai 6
Jln. T.B. Simatupang Kav. 20
Jakarta 12560 - Indonesia
Phone: +62-21-78842005
Fax.: +62-21-78842009
website: www.mizan.com
e-mail: mizandigitalpublishing@mizan.com

UCAPAN TERIMA KASIH

Banyak orang dan lembaga yang membantu penyelesaian buku ini, yang pada awalnya merupakan sebuah karya disertasi. Di tempat pertama, saya sangat berterima kasih kepada Kees van Dijk dan Nico Kaptein, sebagai promotor dan co-promotor, yang telah memberikan bimbingan intensif selama proses riset dan penulisannya. Selanjutnya, saya sangat mengapresiasi sejumlah nama yang telah memperkaya pengetahuan saya mengenai subjek buku ini; mereka yang ada di Leiden, Michael Laffan, Martin van Bruinessen, Khalid Mas'ud, Karel Steenbrink, Johan Meuleman, Saleh Japar, Dick van der Meij, Tom van den Berg, dan Jan van de Putten.

Saya berterima kasih kepada International Institute for Asian Studies (IIAS) Universitas Leiden, yang telah memungkinkan saya bergabung dalam proyek penelitian, "The Dissemination of Religious Authority in Twentieth Century Indonesia". Di IIAS, saya sangat menghargai kebaikan Prof. Dr. W.L. Stokhof sebagai direktur dan Josine Stremmelaar sebagai manajer eksekutif, sehingga penelitian dalam buku ini bisa terwujud. IIAS telah memberi saya dukungan keuangan dan fasilitas penelitian yang lain, serta suasana

akademik internasional yang membantu saya meluaskan jaringan ilmiah.

Penghargaan yang tulus juga saya haturkan pada UIN Jakarta, khususnya pak Azyumardi Azra yang saat itu sebagai rektor, dan juga rekan-rekan di PPIM UIN Jakarta: Fuad Jabali, Saiful Mujani, Hendro Prasetyo, Jamhari, Oman Fathurrahman, Ismatu Ropi, Jajang Jahroni, dan Dien Wahid. Mereka membantu saya menyelesaikan penelitian dalam buku ini di Indonesia. Terima kasih khusus saya untuk Fakultas Adab dan Humaniora, yang membebaskan saya dari tugas akademik selama masa penelitian empat tahun (2001-2005) di Leiden dan Indonesia. Masih di Indonesia, saya berterima kasih kepada Taufik Abdullah dan Muhammad Hisyam (LIPI) dan Bambang Purwanto (UGM).

Kembali ke Belanda, saya mengucapkan terima kasih kepada rekan-rekan Indonesia di Leiden, yang telah membuat hidup saya di kota kecil ini menyenangkan dan penuh warna: Syafiq Hasyim, Suryadi-Lies, Sitti Wahyuni, Yanti W. Subronto, Pak Munitardjo, Arief Subhan, Dahlan, Zulkifli, Noorhaidi-Euis Nurlaelawati, Ichwan, Awar Syarifuddin, Muslih, Mufti, Ida Khow, Yunianti Chuzaifah, dan banyak lainnya yang tidak mungkin saya sebut di sini. Masih di Leiden, saya juga berterima kasih kepada staf dari Perpustakaan KITLV yang menyediakan banyak koleksi tentang sejarah dan masyarakat Indonesia.

Akhirnya, saya ingin berterima kasih kepada istri tercinta, Inel Martinelis, yang harus mengatasi begitu banyak kesulitan di Jakarta tanpa kehadiran saya. Juga untuk Nataya dan Rangga, kedua anak kami, saya mendedikasikan buku ini.

Jakarta, 2012

ISI BUKU

DAFTAR SINGKATAN

AA	*Ambtelijke adviezen van C. Snouck Hurgronje 1889--1936*, Gobée E. and Adriaanse, C. (eds). The Hague: Nijhoff, 3 vols,1957-1965.
Ar.	Arabic
ARA	Algemeen Rijks Archief, The Hague
BKI	*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*
Du.	Dutch
IG	*De Indische Gids*
INIS	Indonesia and Netherlands Institute for Cooperation in Islamic Studies
ISEAS	Institute of Southeast Asian Studies, Singapore
JAS	*Journal of Asian Studies*
Jav.	Javanese
JMBRAS	*Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*
JSBRAS	*Journal of the Singapore Branch of the Royal Asiatic Society*
JSEAS	*Journal of South East Asian Studies*

KITLV	Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Leiden
KT	*Koloniaal Tijdschrift*
Mal.	Malay
Mr.	Mailrapport
OLG	Oostersch Letteren en Gesctiften, Universiteits-Bibliotek, Rijksuniversiteit Leiden
RIMA	*Review of Indonesian and Malaysian Affairs*
TNI	*Tijdschrift voor Nederlandsche Indië*
UIN	Universitas Islam Negeri Jakarta
VS	*Verspreide geschriften van C. Snouck Hurgronje.* Wensinck, A.J. (ed). Leiden: Brill, 6 vols, 1923-24.

1

PENDAHULUAN

STUDI ini dimaksudkan untuk mengulas satu isu paling sentral tentang ulama, yakni argumen historis dan mekanisme yang ditempuh para sarjana Muslim ini untuk terus berperan penting di tengah kehidupan umat Islam di dunia modern. Menghadapi berbagai perubahan fundamental akibat modernisasi kehidupan umat Islam, ulama terus eksis sebagai elite sosial-keagamaan dengan posisinya yang terhormat.

Memang, meningkatnya pendidikan tinggi (Eickelman, 1992: 1-13) dan munculnya penggunaan media cetak-elektronik (Eickelman dan Anderson, 1999) telah memberi kontribusi bagi munculnya ruang publik, di mana ulama hanya menjadi salah satu di antara banyak Muslim yang dapat berbicara tentang Islam (Robinson, 1993: 254). Peran ulama sebagai ahli tunggal dalam Islam kontemporer telah berakhir (Esposito dan Voll, 2001), dan karenanya terjadi fragmentasi otoritas keagamaan dalam Islam. keberlangsungannya mengafirmasi pendapat bahwa munculnya ruang publik adalah bagian inheren dari modernitas (Taylor, 1992). Namun, hal itu bukan berarti berhentinya peran ulama

dalam menyuarakan Islam. Dengan mengadopsi berbagai cara dan metode yang diadaptasi dari modernitas, ulama terus berpartisipasi dalam pembentukan diskursus Islam kontemporer.

Pengalaman Indonesia menjadi bukti bagi peran penting ulama sebagaimana dijelaskan di atas. Modernitas berkontribusi memberi kesempatan dan kemungkinan yang luas bagi ulama untuk mendefinisikan Islam dan membentuk otoritas. Islam Indonesia sekarang menyaksikan bagaimana ulama berpartisipasi dalam berbagai peran, melampaui wilayah tradisional mereka di dalam institusi keagamaan di pedesaan. Selain sebagai pemimpin pesantren, sejumlah ulama Indonesia kini juga terlibat, sebagai contoh, dalam memperkenalkan Islam melalui media cetak dan elektronik, yang sebelumnya diakui sebagai milik kaum Muslim reformis di perkotaan. Lebih jauh, sebagian ulama juga berpartisipasi dalam berbagai peristiwa politik akbar di Indonesia, seperti pemilihan umum; ini semua menunjukkan pengaruh dan peran mereka yang berlanjut dalam masyarakat Islam.

Poin yang juga mesti disebutkan dalam kaitan ini adalah meningkatnya jumlah pesantren sebagai salah satu pilar dasar keberadaan ulama. Data di Departemen Agama menunjukkan, pada 1977 terdapat sekitar 4.195 pesantren dengan jumlah total santri lebih kurang 677.384 orang. Jumlah ini meningkat pada 1981, dengan 5.661 pesantren dan 938.397 santri. Pada 1985, jumlahnya mencapai 6.239 dengan santri berjumlah 1.084.801. Sementara pada 1997, Departemen Agama mencatat bahwa terdapat 9.388 pesantren dengan jumlah total santri mencapai 1.770.768. Pada 2003-2004, jumlah pesantren meningkat menjadi 14.647.[1]

Peran penting ulama juga dapat dilihat pada fakta bahwa Muslim Indonesia secara terus-menerus memberikan dukungan dan

kepercayaan yang besar kepada institusi ulama, seperti Nahdhatul Ulama (NU) dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Hasil penelitian Lembaga Survei Indonesia (LSI) pada Januari 2006 menunjukkan peran dan posisi penting ulama tersebut. Mayoritas Muslim yang disurvei (71,7 persen) mengatakan bahwa mereka tak hanya akrab dengan NU, tetapi juga mendukung (dengan mengatakan setuju dan sangat setuju) aktivitas-aktivitas sosio-religius dan agenda-agenda NU. Setelah NU, persentase dukungan Muslim jatuh ke MUI (59,1 persen) dan selanjutnya organisasi Muslim reformis, Muhammadiyah (54,1 persen). Persentase dukungan ini sangatlah tinggi, jauh melebihi dukungan yang diberikan kepada organisasi-organisasi Muslim radikal di Indonesia, seperti Front Pembela Islam (FPI): 16,9 persen, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI): 11 persen, dan Hizbut Tahrir: 3,3 persen.[2]

Dengan fakta di atas, jelas bahwa ulama mampu mempertahankan keberadaan mereka di tengah-tengah Muslim Indonesia yang berubah. Ulama karenanya tak lagi diasosiasikan hanya dengan Islam di masa lalu dan kadang-kadang dengan keteguhannya yang kuno pada tradisi, sebagaimana diasumsikan teori-teori awal modernisasi (Lerner, 1958). Justru, ulama menjalankan tradisi sembari merespons tuntutan-tuntutan baru modernitas.

Maka, tidaklah mengejutkan jika perkembangan dan kelangsungan peran ulama beserta institusi pendidikan Islam telah menjadi salah satu tema penting dan menjadi dasar beberapa studi sebelumnya tentang ulama. Karya Clifford Geertz (1960) tentang ulama Jawa (kiai) adalah contoh pertama yang bisa disebutkan di sini. Geertz mengidentifikasi peran kiai yang berubah dari semata-mata memegang fungsi perantara dalam mengomunikasikan dan menyesuaikan doktrin-doktrin Islam ke dalam berbagai praktik dan keyakinan lokal masyarakat Jawa, kepada fungsi yang membuat mereka terlibat dalam berbagai persoalan politik dalam masyarakat

Islam. Peran politik ulama terurama terletak pada fungsi mereka sebagai peranrara (*broker*) isu polirik nasionalisme untuk penduduk desa di mana ulama termasuk di dalamnya.

Teori Geertz tentang ulama, yang dirumuskan dalam istilah "pialang budaya" (*cultural broker*), telah mengilhami sejumlah sarjana untuk mengkaji persoalan ini lebih lanjut. Katya Hirokoshi (1987) tentang ulama Sunda di Jawa Barat dan karya Mansurnoor (1987) tentang ulama Madura di Jawa Timur adalah contoh terbaik dalam hal ini. Lebih jauh, untuk kasus Hirokoshi, penelitian Geertz pada 1970-an mengarahkan sarjana Jepang ini untuk membuat revisi atas teori "pialang budaya". Mengambil studi Scott (1972) dan Silverman (1965) sebagai dasar argumennya, Hirokoshi berpendapat bahwa teori Geertz tidak memadai untuk memahami ulama di tengah meningkatnya modernisasi dan perubahan-perubahan sosial yang berlangsung cepat dalam masyarakar Indonesia. Justru, dari semata-mata memegang peran perantara—baik dalam pengerrian skripturalisme Islam dan nasionalisme politik—"ulama juga memblokir saluran-saluran komunikasi dan kekuatan-kekuatan perubahan serta menyembunyikan informasi untuk mencegah berkembangnya kaitan langsung di antara dua tujuan tersebut, dan menghindari hal-hal yang membahayakan posisi mereka sendiri" (Hirokoshi, 1987: 5-6). Dengan pendirian reoretis ini, Hirokoshi berkontribusi dalam menjelaskan satu aspek dari isu yang telah disebutkan di atas tentang keberadaan ulama dalam masyarakat Muslim Indonesia kontemporer.

Peran penting ulama juga menjadi dasar bagi studi Mansurnoor tentang ulama di Madura pada 1980-an. Namun, tak seperti Hirokoshi, Mansurnoor tidak mengkritik teori Geertz. Baginya, ulama senantiasa berakar kuat dalam kehidupan keagamaan dan sosio-politik umat Islam, terlepas dari berbagai peran mereka yang pada dasarnya beragam. Mansurnoor sangar menekankan

karakter dinamis keberadaan ulama dan menunjukkan bahwa mereka menyadari posisinya yang strategis dalam struktur desa yang membuat mereka beradaptasi pada berbagai situasi baru melalui diskursus bahasa Islam kontemporer yang bisa diterima secara luas. Karenanya, dia mengusulkan agar studi tentang ulama didekati dari sudut pandang beragam, termasuk jika perlu konsep-konsep yang diperdebatkan seperti pialang budaya dan mediator (Mansurnoor, 1987: 7).

Karya Dhofier (1982) adalah studi berikutnya yang penting disebutkan di sini. Dibandingkan dengan karya-karya yang telah disebutkan sebelumnya, Dhofier melangkah lebih jauh dengan memfokuskan studinya pada jaringan intelektual dan keluarga di antara para ulama Jawa. Lebih khusus, jaringan keluarga ini—tnelalui pernikahan di antara keluarga para ulama—menjadi mekanisme penting bagi ulama Jawa dalam membangun solidaritas dan kerja sama yang kuat di antara mereka dan pada gilirannya mempertahankan posisi mereka sebagai elite sosio-keagamaan yang dianggap (dan mereka menganggapnya demikian) berbeda dari Muslim kebanyakan (Dhofier, 1982: 61-62; 1980: 47-58). Melalui studi ini, Dhofier menambahkan dimensi lain tentang gambaran ulama dan popularitas mereka yang terus berlangsung di antara Muslim Indonesia, khususnya Muslim Jawa.

Dalam kaitan ini, dapat disebutkan pula karya Turmudi (2003) tenrang kepemimpinan ulama Jawa yang berubah dalam arena politik lokal di Jawa Timur, dan karya Dirdjosanjoto (1999) rentang perluasan peran dan posisi ulama di Jawa Tengah. Namun, seperti karya-karya lain yang telah disebutkan, dua studi tersebut berpusat hampir secara eksklusif pada deskripsi sinkronik tentang ulama dalam periode dan ruang-ruang geografis tertentu, dan karenanya mengabaikan kajian historis. Jika pun ada, sebagaimana dapat ditemukan dalam karya Iskandar (2001) tentang ulama Sunda

di Jawa Barat, diskusinya hanya terbatas pada periode awal abad ke-20, ketika ulama sudah tampil sebagai pelindung tradisi Islam yang mapan melawan reformisme Islam dan gerakan nasionalis. Akibatnya, karya ini juga mengesampingkan masalah yang terkait dengan akar-akar intelektual dan sosio-politik ulama, serta cara mereka berperan di dalam latar belakang historis Indonesia yang berubah.

Tujuan

MESKI ada banyak kontribusi dari studi sebelumnya, satu hal sangat penting untuk dikaji lebih jauh, yang berhubungan dengan proses historis yang telah membekali ulama dengan modal kultural dan sosial agar tetap bertahan di Indonesia masa kini. Perlu ditekankan, semua karya terdahulu menyoroti perkembangan mutakhir ketika ulama telah mapan sebagai sebuah institusi sosial-keagamaan, terutama dengan berdirinya Nahdhatul Ulama (NU) pada 1926. Akibatnya, karya-karya tersebut tidak memberi perhatian memadai pada latar belakang intelektual dan proses sosio-historis yang dialami para ulama dalam sejarah Indonesia, yang justru berkontribusi besar pada pembentukan gambaran mereka tentang ulama.

Studi ini menekankan sejarah sosial dan intelektual, yang relatif terabaikan dalam studi-studi terdahulu tentang ulama Indonesia. Kajian ini dimaksudkan untuk memberi sebuah penjelasan historis tentang apa yang sekarang muncul sebagai suatu bahasa konseptual tentang ulama kontemporer: revitalisasi dan reformulasi tradisi dalam rangka beradaptasi dengan tuntutan-tuntutan baru modernitas. Seperti penelitian Zaman (2002: 10) di Asia Selatan, apa yang muncul sebagai peran penting ulama yang terus berlanjut dalam dunia modern adalah cara-cara mereka memobilisasi tradisi untuk mendefinisikan isu-isu identitas dan otoritas agama di ruang

publik, dan mengartikulasikan peran mereka yang berubah dalam perkembangan kontemporer Muslim Indonesia.

Sebagai sejarah sosial-intelektual, maka sejumlah isu penting berikut ini akan menjadi substansi utama pembahasan buku, yakni jaringan ulama dengan pusat Islam di Makkah dan Madinah, pengalaman-pengalaman sosio-politik yang dialami, tantangan-tantangan yang dihadapi dalam realitas Indonesia yang berubah, serta gagasan-gagasan dan praktik-praktik Islam yang diwacanakan dalam perjalanan sejarah mereka. Saya berargumen, apa yang sekarang tampak sebagai modal sosial dan kultural ulama, yang membuat mereka mampu merekonstruksi, mereformulasi, dan memodifikasi tradisi, adalah hasil akumulasi dari proses historis yang sangat panjang dalam sejarah Indonesia.

Di Indonesia, periode kolonial memiliki nilai penting tersendiri dalam sejarah ulama. Selama periode tersebut, jumlah institusi pendidikan Islam—pesantren, surau, dan *dayah*—tumbuh pesat, dan jaringan dengan Timur Tengah makin intensif, yang kemudian berakibat pada munculnya Makkah sebagai jantung Islam Indonesia—yang semua itu juga terkait dengan kebijakan Islam kolonial Belanda. Periode ini juga membuat ulama berkembang sebagai sebuah komunitas tersendiri yang berbeda dari elite agama yang didukung Belanda, penghulu. Proses perkembangan ulama menjadi "yang lain" (*the other*) ini kemudian diperkuat dengan gerakan reformisme Islam, yang mendorong ulama tampil sebagai komunitas yang secara sadar mengidentifikasi diri mereka melalui sikap sosial dan bahasa agama yang khas.

Dengan demikian, dalam beberapa hal, studi ini mengembangkan studi terdahulu oleh Azra (2004) tentang jaringan antara ulama Nusantara abad ke-17 dan 18, juga studi yang dilakukan oleh Kaptein (1997) tentang fatwa Makkah atas Islam Indonesia abad

ke-19. Dalam studi tentang ulama ini, jaringan dengan Timur Tengah memegang peranan penting. Ia berfungsi sebagai sumber tradisi intelektual ulama, dan menjadi landasan dasar bagi mereka terlibat dalam penerjemahan Islam di arena kolonial Indonesia dan karenanya membentuk otoritas keagamaan di tengah-tengah Muslim Indonesia.

Argumen Teoretis

UNTUK kembali pada REFORMULASI TRADISI sebagaimana telah disebutkan di atas, perlu ditekankan bahwa istilah tradisi yang digunakan di sini tidak merujuk pada residu masa lalu, melainkan paradigma kultural yang dipakai ulama untuk memahami realitas; sebuah kelompok (*cluster*) nilai dan norma yang menjadi pijakan ulama mendefinisikan Islam bagi kaum Muslim. Alih-alih mengasumsikan tradisi sebagai serangkaian kejadian yang terjadi di masa lalu, dalam studi ini tradisi justru dipahami sebagai sebuah proses membentuk kembali dan mereproduksi apa yang diyakini ada dan dipraktikkan di masa lalu (Shils, 1981: 12-19). Karenanya, tradisi (dalam hal ini tradisi Islam) dipahami sebagai sebuah aktivitas mental atau suatu bentuk pemikiran yang dikedepankan ulama dalam upaya merekonstruksi, memodifikasi, berargumentasi, dan menemukan realitas masa lalu atas dasar argumen kontemporer (Hobsbawm, 1983: 1-14).

Berdasarkan argumen di atas, sejarah intelektual merupakan metode yang tepat untuk studi ini. Hal ini dikarenakan, sejarah intelektual dirumuskan (pada 1960-an) dengan tujuan mengulas berbagai gagasan dan pemikiran (teks) dalam cara tertentu, sesuai dengan studi tentang sejarah ulama ini. Satu poin utama yang ditekankan di sini adalah, sejarah intelektual—sebagaimana didukung oleh J.G.A. Pocock (1971), Hayden White (1987),

Dominic Lacapra (1983), dan Quentin Skinner (1988)—mengakui pentingnya teks sebagai sesuatu yang memiliki posisi otonom dan karenanya berkontribusi bagi penjelasan-penjelasan historis. Berbeda dengan sejarah sosio-ekonomi dalam paradigma mazhab Annales, Prancis (Stoinovich 1976), yang mereduksi makna teks kepada posisi yang semata-mata dijelaskan, sejarah intelektual justru menempatkan teks sebagai sebuah "realitas otonom" yang mampu menjelaskan bahkan membentuk realitas-realitas historis. Seorang sejarahwan dari mazhab ini, Pocock (1971: 11), secara tegas menekankan bahwa ekspresi bahasa [tentang ide dan pemikiran—termasuk ide dan pemikiran agama] sedianya menjadi subjek penelitian historis yang sama sebagaimana realitas politik dan sosioekonomi.

Melalui pendekatan ini, gagasan-gagasan intelektual Islam memiliki signifikansi tersendiri, sebagai pengejawantahan dari keterlibatan ulama dalam mendefinisikan Islam untuk Muslim Indonesia. Berlatar pada proses historis yang panjang, studi ini juga memberikan penekanan kuat pada perubahan ekspresi pemikiran ulama yang memang berbeda—walaupun masih berhubungan—dari satu masa ke masa yang lain, sesuai dengan situasi politik dan sosio-kultural yang melandasinya. Dengan perspektif tersebut, gagasan-gagasan intelektual Islam dalam studi ini diperlakukan sebagai sesuatu yang berasal dari individu-individu kreatif [ulama], sebagai "pemikiran laki-laki dan perempuan" (Pocock, 1985: 1), yang berkontribusi pada pembentukan religiositas umat Islam dalam sejarah Indonesia dan pada gilirannya mencipta otoritas di tengah-tengah Muslim Indonesia.

Oleh karena itu, sejarah intelektual perlu dipisahkan dari sejarah pemikiran, di mana ide-ide individu tertentu kerap dianggap stabil dan statis. Sebaliknya, dalam studi ini, gagasan-gagasan Islam direformulasi dan direkonstruksi secara terus-menerus seperti yang

dicontohkan oleh ulama-ulama tertentu dalam situasi sejarah tertentu. Reformulasi Islam oleh para ulama yang berlangsung terus-menerus menandai keterlibatan mereka dalam pembentukan apa yang disebut Pocock (1975) sebagai "humanisme sipil" (*civic humanism*) dalam politik Indonesia. Dengan memobilisasi tradisi, ulama secara sadar berpartisipasi dalam diskusi tersebut dengan berkonsentrasi pada persoalan-persoalan publik masyarakat Indonesia.

Mengambil sejarah intelektual sebagai metode, studi ini menemukan signifikansinya. Di antara sejumlah kajian tentang ulama, studi ini memperkenalkan pendekatan baru terutama dalam mengungkapkan signifikansi politik dan sosio-kultural suara-suara ulama dalam sejarah dan masyarakat Indonesia. Daripada mengambil sebuah gambaran statis tentang ulama, seperti yang dilakukan studi-studi antropologis terdahulu yang telah disebutkan di atas, studi ini justru memperlihatkan berbagai upaya untuk menegaskan suara-suara dan konfigurasi Islam yang berubah terus-menerus, yang diwacanakan ulama dalam sejarah Indonesia. Karenanya, studi ini menghindati generalisasi terhadap peran ulama, seperti "pialang budaya" (*cultural broker*) sebagaimana yang telah didiskusikan.

Studi ini juga dimaksudkan untuk merevisi historiografi Islam Indonesia modern, seperti karya terkenal Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (1973), dan karya Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism* (1989). Karya-karya tersebut memberi kita deskripsi yang detail tentang apa yang mereka sebut "modernisme Islam", yang dipahami dengan berdirinya organisasi Islam modern Muhammadiyah dan Sarekat Islam (SI). Namun, Noer dan Alfian memisahkan kemunculan dan perkembangan modernisme Islam dari sejarah sosial dan

intelektual Islam Indonesia. Akibatnya, mereka gagal mengapresiasi kontribusi ulama dalam pembentukan diskursus Islam di Indonesia modern, dan melabelkan gerakan ulama semata-mata sebagai reaksi "Muslim tradisionalis" (*kaum tua*) terhadap suara-suara reformis dari "Muslim modernis" (*kaum muda*).

Susunan Buku

SEBAGAIMANA telah dikemukakan, studi ini bertujuan mengungkap aspek-aspek yang terabaikan dalam studi-studi terdahulu tentang ulama, yaitu proses historis yang membuat ulama memiliki fondasi intelektual dan sosial yang mapan dalam mempertahankan posisi penting mereka dalam Islam Indonesia. Dengan dasar pemikiran tersebut, saya memulai studi ini dengan periode kerajaan-kerajaan Islam Nusantara masa prakolonial, ketika ulama memainkan peranan penting sebagai kadi (*qadi*) dan *syaikhul Islam*, guna memperkuat pelaksanaan Islam di dalam kerajaan. Ini tampaknya menjadi karakteristik utama periode tersebut di mana ulama hidup sebagai elite agama dan menjadi bagian dari elite yang berkuasa di kerajaan. Potret sosio-politik ulama ini berakhir ketika panorama kultural Nusantara—yang secara tradisional disebut dengan istilah 'negeri di bawah angin' (*the land below the winds*)—mulai berubah.

Nusantara yang berubah, dibahas pada bab tiga, berlangsung bersamaan dengan jatuhnya kerajaan-kerajaan Islam, yang sebagian disebabkan kehadiran perusahaan-perusahaan Barat, khususnya Vereenigde Oost-Indische Compagnie (VOC), dalam jaringan perdagangan di Nusantara. Pada masa inilah, ulama mengalami transformasi dari pejabat di kerajaan menjadi pemimpin lembaga pendidikan Islam yang mereka bangun di luar wilayah kerajaan. Dari sinilah kemudian, ulama mendirikan pesantren di Jawa, surau

di Minangkabau, dan *dayah* di Aceh, yang muncul sebagai pusat-pusat pengajaran Islam bagi kaum Muslim di berbagai daerah.

Dengan tumbuhnya pesantren, surau, dan *dayah*, juga tarekat sufi, ulama memiliki fondasi institusionalnya sendiri dalam mendefinisikan Islam, dan pada gilirannya membentuk otoritas keagamaan. Ulama tampil sebagai ahli tunggal Islam yang berkontribusi dalam praktik-praktik keagamaan Muslim di wilayah-wilayah sekitarnya. Proses ini makin meningkat ketika jaringan ulama dengan Timur Tengah semakin intensif, ditandai pembentukan komunitas Jawi di Makkah. Sebagaimana didiskusikan dalam bab empat, komunitas Jawi berkontribusi besar dalam membuat Makkah pada akhir abad ke-19 menjadi "jantung kehidupan keagamaan di kepulauan Hindia Timur" (Snouck Hurgronje, 1931: 291). Makkah muncul sebagai tujuan intelektual di mana ulama belajar Islam dan kemudian mentransmisikannya ke Nusantara. Sementara itu, pesantren—yang mayoritas dipimpin ulama yang pernah belajar di Makkah—berfungsi sebagai basis bagi transmisi Islam selanjutnya ke umat Muslim di berbagai wilayah Nusantara.

Sementara itu, kebijakan kolonial Belanda tentang Islam di Hindia juga berkontribusi dalam memperkuat terbentuknya ulama dan pesantrennya sebagai sebuah komunitas tersendiri. Sebagaimana didiskusikan dalam bab lima, kebijakan kolonial diarahkan untuk menciptakan elite agama baru yang tunduk dan dibesarkan dalam lingkaran kolonial, penghulu. Sebaliknya, ulama didorong—terkait dengan keterlibatan sebagian mereka dalam gerakan protes melawan kolonialisme—hidup di wilayah pedesaan dan konsekuensinya di luar pengetahuan kolonial. Dalam situasi tersebut, sembari menikmati status mereka sebagai elite sosial di wilayah pedesaan, ulama mengalami proses konsolidasi

menjadi komunitas berbeda. Sebagaimana yang akan dikaji pada bab enam, ulama dengan pesantrennya lantas muncul sebagai apa yang kemudian disebut komunitas santri, di mana ajaran-ajaran Islam dijalankan secara ketat. Dengan ini, makna santri meluas dari semula sebagai pelajar pesantren menjadi komunitas. Maka, ulama pesantren berkembang menjadi komunitas yang secara sadar mengidentifikasi diri mereka ke dalam sikap sosial dan bahasa agama yang berbeda dari penghulu, elite agama yang diangkat Belanda, dan priyayi atau aristokrat pribumi.

Tampil sebagai inti dari komunitas santri, ulama memiliki fondasi kuat, baik secara kultural maupun sosial, yang membuat mereka mampu merespons berbagai perubahan di Hindia Belanda pada awal abad ke-20. Sebagaimana dibahas dalam bab tujuh dan delapan, dengan modernisasi yang disponsori Belanda dan munculnya reformisme Islam—terkait perubahan jaringan intelektual dari Makkah ke Kairo, Mesir—ulama menghadapi gelombang kuat perubahan agama dan sosial yang menyerang otoritas mereka sebagai ahli Islam di tengah-tengah Muslim Indonesia. Namun, sebagaimana saya perlihatkan dalam bab sembilan, ulama telah memiliki kemampuan kuat untuk melanjutkan keberadaannya di Hindia Belanda yang tengah berubah. Selain merumuskan apa yang disebut tradisi Islam, ulama juga terlibat dalam modernisasi pusat-pusat pengajaran Islam, yaitu pesantren, yang menjadi salah satu pilar dasar keberadaan mereka.

Tidak ada bukti yang lebih kuat tentang partisipasi ulama di Hindia Belanda yang tengah berubah selain pembentukan asosiasi ulama pada 1926, Nahdhatul Ulama (NU). Dengan NU, pendefinisian Islam oleh ulama bagi Muslim Indonesia menjadi makin intensif dan pembentukan otoritas mereka semakin meningkat. Sebagaimana didiskusikan dalam bab sepuluh, proses

yang terus berlangsung di Indonesia kontemporer ini menunjukkan bahwa modal kultural dan sosial tersebut membuat ulama mampu mempertahankan posisi penting mereka dalam masyarakat dan politik Indonesia, dan tentunya, juga mampu secara terus-menerus membentuk otoritas untuk menjaga peran mereka dalam masyarakat Indonesia modern.[]

2

ISLAMISASI NEGERI DI BAWAH ANGIN: Ulama dan Politik Kerajaan

> ... Kadi, atau Uskup Agung, dengan otoritas dan pengaruhnya, membujuk mereka [para *orang kaya*, yaitu elite ekonomi] untuk memperhatikan kebijaksanaan yang akan menghilangkan semua kecemburuan mereka, yaitu meletakkan mahkota di atas kepala *orang kaya* tertentu, orang yang dalam semua pembagian ini tidak menggerakkan atau memengaruhi siapa pun bagi diri atau keluarganya, tetapi hidup dalam reputasi sebagai seorang lelaki yang arif, berusia 70 tahun, dan menurunkan salah satu keluarga terhormat di antara orang Aceh (Beaulieu, 1744: I, 747).

Di Nusantara pra-kolonial—secara tradisional disebut "negeri di bawah angin" (*the lands below the wind*)—hubungan erat ulama dan raja (penguasa) merupakan satu karakteristik menonjol. Gambaran Kerajaan Aceh dari Komodor Beaulieu, yang mengunjungi kerajaan tersebut pada 1621, sebagaimana dikutip di atas, hanyalah satu contoh. Di

Samudera Pasai, kerajaan Islam pertama di Nusantara pada abad ke-13, hubungan erat ulama-raja telah terjadi. Ibnu Battuta, penjelajah terbesar Arab yang mengunjungi Samudera Pasai pada 1345/1346, melaporkan bahwa Raja Samudera Pasai saat itu Sultan Malik al-Zahir sangat gemar belajar Islam kepada para ulama. Dia selanjutnya menyebutkan keberadaan lingkaran pengajaran Islam di istana, di mana ulama dan elite kerajaan terlibat dalam sebuah diskusi tentang Islam (Gibb, 1994: 876). Hal yang sama dapat dikatakan untuk Kerajaan Malaka pada awal abad ke-15. *Sejarah Melayu*, sumber Melayu untuk sejarah Kerajaan Malaka, menggambarkan secara detail tentang peran penting ulama dalam kerajaan. *Sejarah Melayu* menyebutkan ulama memiliki posisi terhormat di dalam istana, sebagai penasihat raja dan pejabat resmi istana (Winstedt, 1938: 129).

Peran penting ulama dapat ditelusuri pada pola Islamisasi di Nusantara, yang berlangsung bersamaan dengan berkembangnya ekonomi dan pembentukan kerajaan-kerajaan Islam. Terletak di lokasi strategis sepanjang jalur perdagangan jarak jauh (*long distance trade*) antara Samudera Hindia dan Laut Cina Selatan (Chaudhuri, 1985), beberapa wilayah di Nusantara tumbuh menjadi pusat-pusat perdagangan. Umat Muslim internasional, yang menjadi eksponen penting di sepanjang jalur perdagangan, datang dan membangun sejumlah komunitas di wilayah-wilayah pantai. Melalui komunitas ini, Islam diperkenalkan kepada masyarakat lokal. Proses ini menemukan momentumnya pada saat pusat-pusat perdagangan berkembang menjadi kerajaan-kerajaan Islam. Dalam perkembangan tersebut, Islam menjadi bagian hakiki dalam pembentukan kerajaan. Ulama, dengan pengetahuan Islam mereka, memegang berbagai jabatan penting dalam kerajaan Islam. Selain "kelas menengah" ekonomi, *orang kaya* (Kathirithamby-Wells, 1986: 256-267), ulama menjadi kelas "orang kota terhormat",

untuk mengutip Lapidus (1967: 110-112), yang berkontribusi besar dalam Islamisasi kerajaan, dan pada gilirannya penduduk lokal di Nusantara. Mengingat pentingnya konteks kerajaan bagi ulama Nusantara pra-kolonial, maka saya akan memulai pembahasan bab ini dengan pembentukan kerajaan Islam.

Pembentukan Kerajaan

BERDASARKAN sumber-sumber historis yang tersedia tentang sejarah awal Islam di Nusantara, para sejarahwan berkesimpulan bahwa Samudera Pasai adalah kerajaan Islam pertama yang berdiri di Nusantara pada akhir abad ke-13.[1] Kesimpulan ini didasarkan pada bukti yang tertera pada nisan Malik al-Saleh, raja Muslim pertama Samudera Pasai, yang berangka tahun 1297.[2] Pendapat ini sesuai dengan cerita yang terdapat dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai*, di mana Malik al-Saleh digambarkan sebagai raja pertama di kerajaan itu yang memeluk Islam. *Hikayat* menceritakan bahwa Marah Silu—nama asli Malik al-Saleh—bermimpi berjumpa dengan Nabi Muhammad Saw. yang memintanya untuk mengucapkan kalimat syahadat. Nabi kemudian memberinya nama Malik al-Saleh. Berdasarkan kejadian tersebut, Marah Silu memeluk agama Islam dengan julukan 'Sultan'. Selain itu, cerita tersebut mengakui bahwa Malik al-Saleh telah mendirikan sebuah istana di Samudera, sebuah wilayah di bagian utara Sumatera, sebagai pusat kerajaan (Hill, 1960: 55-57; Jones, 1979: 129-157).

Ilustrasi tentang Samudera Pasai memperlihatkan suatu proses integrasi Islam, perdagangan, dan politik, yang menjadi karakter penting sejarah awal Islam di Nusantara. Masuk Islamnya Raja Samudera Pasai bertepatan dengan proses pembentukannya menjadi sebuah kerajaan. Malik al-Saleh masuk Islam tidak lama setelah memangku kekuasaan, dan mentransformasikan Samudera

Pasai menjadi kerajaan Islam Melayu terkemuka yang mencapai puncaknya pada abad ke-14.

Termasuk dalam pola pembentukan kerajaan seperti ini adalah Kerajaan Malaka. Catatan perjalanan Tome Pires menunjukkan bahwa Malaka muncul sebagai sebuah kerajaan penting pada abad ke-14, bersamaan dengan makin meningkatnya keterlibatan kerajaan itu dalam perdagangan internasional, dan pada gilirannya melampaui peran penting Samudera Pasai. Banyak pedagang Muslim, khususnya dari Persia, Bengali, dan Arab, berpindah dari Samudera Pasai ke Malaka. Iskandar Syah, Raja Malaka, menyambut para pedagang dengan tangan terbuka, memberi mereka berbagai fasilitas baik untuk aktivitas keagamaan maupun ekonomi (Pires, 1944: I, 240-241). Atas nasihat Raja Samudera Pasai dan ulama (*mullah*), Iskandar Syah kemudian masuk Islam pada umur 72 tahun (Pires, 1944: I, 241-242).

Proses yang sama juga terjadi dalam pembentukan Kerajaan Aceh pada abad ke-16. Penaklukan Portugis atas Malaka pada 1511, yang menyebabkan makin tersebarnya jaringan perdagangan Asia, memberi Aceh kesempatan menjadi pusat utama perdagangan. Para pedagang Muslim di Malaka berpindah dan tinggal di Aceh, dan—seperti halnya Samudera Pasai dan Malaka—berkontribusi dalam menjadikan Aceh sebagai pusat perdagangan terpenting dalam jaringan perdagangan Asia. Ali Mughayat Syah (berkuasa 1514-1530) adalah raja pertama yang meletakkan fondasi bagi berkembangnya Aceh sebagai sebuah kerajaan Islam yang kuat pada abad ke-17 (Lombard, 1986: 8-17; Ricklefs, 2001: 62-69).

Hancurnya jaringan perdagangan Malaka juga membuat wilayah-wilayah pesisir Jawa semakin terlibat dalam perdagangan jarak jauh pada abad ke-16. Para pedagang Muslim, yang menjadi elite sosial terkemuka, berkontribusi dalam proses transformasi

pusat perdagangan di wilayah-wilayah itu menjadi kerajaan Islam. Mereka tampil sebagai "kelas menengah Muslim" (de Graaf dan Pigeaud, 1985: 26-27) yang mengubah akumulasi kekuatan ekonomi mereka menjadi kekuatan politik. Prinsip egalitarianisme dalam Islam—tidak seperti sistem kasta dalam Hindu-Buddha—membentuk solidaritas sosial yang kuat di antara para pedagang, dan membuka jalan bagi integrasi mereka ke dalam berbagai komunitas lokal (Wertheim, 1956: 193-196). Karenanya, komunitas-komunitas Muslim tumbuh pesat di pesisir, dan kekuatan politik-ekonomi tercipta di tangan mereka, sementara Kerajaan Majapahit yang beragama Hindu-Buddha di pedalaman Jawa runtuh.

Demak adalah kerajaan Jawa pertama yang muncul pada akhir abad ke-16, menandai permulaan periode Islam dalam sejarah Jawa. Raden Patah, kemungkinan besar pedagang Muslim Cina, menjadi raja pertamanya.[3] Demak berkembang pesat selama kekuasaan raja ketiganya, Trenggana (berkuasa 1505-1518 M dan 1521-1546 M). Dia menaklukkan ibu kota Majapahit di Trowulan, Jawa Timur, pada 1527 M (de Graaf dan Pigeaud, 1985: 58-67), menandai berdirinya kekuatan politik Islam di Jawa dan menggantikan kerajaan Hindu-Buddha.

Kerajaan-kerajaan lain yang memiliki peran penting adalah Banten dan Cirebon di Jawa Barat. Berdirinya dua kerajaan ini erat hubungannya dengan Sunan Gunung Jati (wafat 1570 M), seorang ulama terkenal dan salah seorang Wali Sembilan di Jawa.[4] Nurullah, nama asli Sunan Gunung Jati, memulai kariernya sebagai seorang penasihat politik untuk Trenggana. Dia disebut-sebut menjadi aktor utama di balik ekspansi militer Demak untuk mengambil alih Banten dari raja lokal Pajajaran. Tidak lama kemudian, sekitar tahun 1552, dia pindah ke Cirebon untuk memperluas kekuasaan politik Islam di pantai utara Jawa. Di sini, dia memerintah Cirebon

sebagai kerajaan Islam tersendiri, dan menjadikannya pusat penyebaran Islam ke berbagai daerah di Jawa Barat (Ricklefs, 2001: 42-43; de Graaf dan Pigeaud, 1985: 138-150).

Di bagian Timur Jawa, Giri-Gresik (juga sering disebut Giri-Kedhaton) muncul sebagai sebuah kerajaan Islam terkemuka sekaligus sebagai pelabuhan penting dalam jaringan perdagangan internasional. Tome Pires menggambarkan Giri-Gresik sebagai "muriara Jawa di antara bandar-bandar perdagangan" (1944: II, 193), mengindikasikan perannya yang penting sebagai sebuah pusat perdagangan sekaligus pusat Islam. Giri adalah tempat Sunan Giri, seorang ulama terkenal dan salah seorang Wali Sembilan di Jawa, yang kemudian menjadi Raja Gresik. Maka, Giri-Gresik berkembang sebagai sebuah kerajaan dengan ulama sebagai penguasa (*priestervorstendom*). Kerajaan ini mencapai puncak kemajuannya di bawah pemerintahaan Sunan Prapen (±1548-1605) (de Graaf dan Pigeaud, 1974: 187-188). Selama periode ini, Giri-Gresik menjadi pusat Islamisasi di bagian timur Nusantara. Lombok di Nusa Tenggara, Makassar di Sulawesi Selatan, dan Hitu di Maluku adalah beberapa wilayah di bawah pengaruh Giri-Gresik (de Graaf dan Pigeaud, 1974: 190-192).

Letak Giri-Gresik di belahan timur Jawa memberi kesempatan bagi Sunan Prapen untuk mengonsolidasikan kekuatan politiknya yang berbasis agama. Kemunculan Kerajaan Mararam dengan kekuatan politiknya yang sangat porensial, karena letak geografisnya di Jawa Tengah, tidak memiliki pengaruh penting dalam kehidupan politik di Giri-Gresik. Kudus, kerajaan Islam lain yang semasa, tidak seberuntung Giri-Gresik. Upaya Ja'far Shidiq—juga dikenal sebagai Sunan Kudus, salah seorang Wali Sembilan lainnya—untuk menjadikan Kudus sebagai sebuah kerajaan dan pusat Islam tidak seberhasil Sunan Prapen di Giri-Gresik. Kudus harus merasa puas dengan hanya menjadi sebuah "kora suci", menunjukkan peran

senrralnya dalam studi teologi Islam (Ricklefs, 2001: 43). Letak geografisnya di Jawa Tengah relah menghalangi rransformasinya menjadi kerajaan yang kuat. Raja-raja Kudus harus menghadapi kebijakan ekspansionis Kerajaan Mataram yang semakin hegemonik.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, pada paruh akhir abad ke-16, Kerajaan Mataram berdiri di pedalaman Jawa, wilayah yang sekarang disebut Surakarta dan Yogyakarta, dengan Panembahan Senopati (berkuasa 1584-1601 M) sebagai raja pertamanya (de Graaf dan Pigeaud, 1985: 283-285). Dia mengawali pendirian kerajaan ini setelah Demak runtuh, sementara Pajang—kerajaan lain yang didirikan anak angkat Raja Demak, Jaka Tingkir—mulai hancur. Dalam tradisi Jawa, berdirinya Mataram tidak dapat dipisahkan dari Demak dan Pajang. Dua kerajaan ini dipercaya menjadi pewaris Majapahit, yang melaluinya garis legitimasi politik mengalir dan memuncak di Kerajaan Mataram (Ricklefs, 2001: 46). Munculnya Mataram berpengaruh besar bagi perubahan panorama politik di Jawa. Sejak awal berdirinya, Mataram mengklaim dirinya sebagai satu-satunya kerajaan yang sah di seluruh Jawa. Karenanya, ekspansi teritorial, khususnya di wilayah-wilayah pesisir di mana ulama menjadi penguasa sekaligus pedagang, merupakan perhatian utama para raja Mataram.

Saya akan kembali membahas Kerajaan Mataram nanti di bagian lain. Hal penting untuk ditekankan di sini adalah, Islamisasi, pembentukan kerajaan, dan perkembangan komersial di Nusantara saling berjalin erat satu sama lain, menjadi ciri utama dalam proses historis pembentukan politik dan budaya (Abdullah, 1989: 18; Reid, 1979: 391-441). Kondisi geografis dan iklim Nusantara menjadi penentu bagi wilayah tersebut untuk terlibat dalam perdagangan maritim sepanjang sejarahnya. Terletak di ujung sistem angin Samudera Hindia dan Laut Cina yang berlawanan,

berbagai kerajaan di Nusantara memegang peran intermediasi dalam perkembangan komersial antar-regional (Meilink-Reolofsz, 1970: 138). Oleh karena itu, pola perdagangan yang berubah sejak abad ke-13 menjadi faktor menentukan. Karena terlibat langsung dalam perdagangan jarak jauh, beberapa wilayah di Nusantara mengalami Islamisasi yang intensif bersamaan dengan meningkatnya kekuatan politik. Dalam perdagangan jarak jauh, pergerakan manusia terjadi bukan semata-mata dalam kaitan ekonomi, tetapi juga pembentukan politik dan budaya (Chauduri, 1985: 3; Dalton 1975: 63-132).

Dengan demikian, Islam menjadi bagian tidak terpisahkan dalam pembentukan kerajaan, dan pada gilirannya pembangunan sistem politik dan budaya. Dan ulama, menjadi kelompok sosial utama yang terlibat dalam kehidupan istana kerajaan. Menyandang posisi sebagai penasihat para raja, ulama juga berperan memperkuat pelaksanaan ajaran Islam di kerajaan. Namun, perlu ditekankan bahwa peran sentral ulama harus juga dipandang dalam kaitan dengan budaya politik yang telah berlangsung lama di Nusantara, yang memandang raja sebagai pusat dari segala aspek kehidupan (Heine-Geldern, 1956). Raja tidak hanya dianggap sebagai pemilik tunggal wilayah kerajaan dan warganya, tetapi juga diyakini seperti Buddha yang mencerahkan makhluk, *bodhisatwa*, yang "meninggalkan nirwana untuk menetap di bumi dan membantu pembebasan spiritual para pengikutnya" (Milner, 1983: 31-32).

Terutama dalam hubungannya dengan dunia Melayu, raja dianggap sebagai perwujudan keberadaan kerajaan, dan rakyat menggambarkan diri mereka sebagai hidup di bawah kekuasaan sang raja (Milner, 1983: 31; 1982). Dalam bingkai budaya politik kerajaan inilah, bentuk awal penerjemahan Islam di Nusantara berlangsung. Salah satu isu pokok dalam pembentukan kerajaan adalah perumusan ideologi politik yang berhubungan dengan

meningkatnya jumlah pemeluk Islam di wilayah tersebut. Hasilnya, pandangan politik yang berpusat pada raja (raja-*centred political notion*) menjadi basis kultural bagi pembentukan diskursus intelektual Islam sepanjang periode tersebut, sebagaimana akan dibahas berikut ini.

Kontekstualisasi Bahasa Politik Islam

DI BAGIAN ini saya akan memulai dengan *Sejarah Melayu*.[5] Meski diklasifikasi sebagai genre sastra sejarah (Winstedt, 1969: 158-162), teks ini sangat penting bagi diskursus Islam Nusantara masa pra-kolonial. Mempertimbangkan baik periode penyusunannya—ketika Islam telah berdiri kokoh sebagai fenomena sosial dan politik (Braginsky, 1993: 7-10)—maupun isinya yang memperlihatkan pengaruh kuat Islam, *Sejarah Melayu* menghadirkan sebuah catatan jelas tentang penerjemahan Islam ke dalam masyarakat dan budaya Melayu. Teks ini didudukkan dalam, dan secara signifikan bermakna bagi, situasi Melayu yang semakin terislamkan (Errington, 1975: 53; Day, 1983: 141). Berdasarkan alasan inilah, *Sejarah Melayu* dijadikan sebagai teks klasik Melayu pertama yang didiskusikan di sini.

"... Kita bukanlah keturunan jin atau peri. Kita adalah keturunan dari Raja Iskandar Zulkarnain" (Winstedt, 1938: 56). Ini adalah sebuah frase dari *Sejarah Melayu* yang berhubungan dengan genealogi raja-raja Melayu, yang menghadirkan klaim keturunan dari Iskandar Zulkarnain, seorang raja Muslim termasyhur, yang digambarkan dalam teks tersebut berperan sangat penting dalam sejarah dunia. Dia memegang kekuasaan politik dari Barat sampai Timur; dia menjalankan kekuasaannya berdasarkan prinsip-prinsip Islam; dia juga berperan besar bagi Islamisasi di setiap wilayah dunia yang ditaklukkannya. Cerita Iskandar dikisahkan dalam

Sejarah Melayu dengan detail sehingga bagian pertama dari teks tersebut dianggap sebagai "episode Iskandar" (Ras, 1968: 129).

Namun, *Sejarah Melayu* bukan satu-satunya teks dengan cerita tentang Iskandar. Hampir semua teks klasik Melayu, khususnya yang termasuk dalam genre sastra kerajaan, menulis bahwa genealogi para raja Melayu berasal dari Iskandar Zulkarnain.[6] Bahkan, terdapat teks khusus tentang kisah tokoh dunia ini, *Hikayat Iskandar Zulkarnain* (Winstedt, 1969: 92-95).[7] Hal terpenting dalam soal ini adalah, *Sejarah Melayu* memasukkan cerita Iskandar sebagai upaya pelegitimasian politik berbasis agama bagi para raja Melayu. Dalam tradisi politik Melayu, genealogi dipertahankan sebagai tanda kebesaran para raja (Milner, 1982: 83). Cerita Iskandar bisa membuat para raja mampu membangun kesan heroik, yang dibutuhkan dalam rangka membangun kekuasaan politik yang berpusat pada raja dalam masyarakat yang telah terislamkan. Cerita Iskandar menekankan karakteristik supranatural raja. Karenanya, cerita tersebut berfungsi memberi tokoh kerajaan dengan otoritas keagamaan (Renard, 1993: 261-264).

Di Nusantara pra-kolonial, kesan heroikseperti cerita Iskandar berkembang menjadi suatu bentuk penting dalam tradisi sastra dan politik (Winstedt, 1969: 92-134). Untuk menyebut beberapa contoh, *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* muncul sebagai perimbangan untuk cerita Iskandar (Brakel, 1975a). Kedua teks ini memuat pahlawan-pahlawan Muslim dengan atribut yang paralel dengan Iskandar. Amir Hamzah digambarkan sebagai seorang pejuang pengembara, jauh sebelum masa Nabi Muhammad (Winstedt, 1969: 96). Hal yang sama juga terjadi dengan *Hikayat Muhammad Hanafiyah*. Cerita ini membesar-besarkan kesyahidan Hasan dan Husain, dua putra Ali r.a., dalam peperangan Karbala melawan Dinasti Umayyah, di bawah kendali Raja Yazid bin Abu Sofyan (Brakel, 1975a: 1-6).

Dengan kata lain, cerita heroik tentang Iskandar dan nama-nama yang terdapat dalam dua teks tersebut memberi fondasi kuat bagi para raja Melayu untuk membangun keluarga kerajaan Melayu, dan pada akhirnya kekuasaan politik mereka.

Klaim yang sama untuk keturunan raja juga dibangun di tanah Jawa. *Babad Tanah Jawi*, salah satu teks sastra Jawa yang paling penting, menempatkan genealogi para raja Jawa pada bagian pertama isinya. Teks tersebut dimulai dengan Nabi Adam a.s. dan dua anaknya, Sis dan Sultan Kanyumarat. Sis menggantikan ayahnya sebagai nabi, mewarisi kenabian Adam, sementara Sultan Kanyumarat menjadi raja di Kerajaan Kusniya Malebari, yang mewarisi martabat Raja Adam. Genealogi tersebut kemudian dibagi dalam dua cabang: yang pertama merepresentasikan garis kenabian—menyebut Muhammad Saw., Fatimah, dan Husain sebagai nenek moyangnya—dan yang kedua merepresentasikan garis kerajaan Jawa pra-Islam dari raja-raja Hindu-Buddha. Dua garis ini kemudian bersatu melalui anggota keluarga Kerajaan Mataram.[8]

Selain klaim genealogi, politik kerajaan berorientasi-raja juga diekspresikan dalam konsep politik tertentu yang menunjukkan otoritas politik raja berbasis agama. Konsep *daulat* adalah sebuah contoh yang tepat. Berasal dari bahasa Arab, *d-w-l*, dengan makna aslinya "bergilir, berganti", istilah *daulat* berkembang menjadi konsep politik Islam untuk menandai kekuasaan sebuah dinasti dan akhirnya sebuah kerajaan (Lewis, 1988: 35-36). Dalam tradisi politik Melayu, istilah *daulat* juga digunakan untuk menunjukkan kekuasaan kerajaan, melekatkan elemen lokal dalam penggunaan istilah tersebut. Didefinisikan sebagai "elemen ketuhanan dalam martabat raja" (Wilkinson, 1932a: II, 261), *daulat* merujuk kepada elemen politik yang bercirikan supranatural. Konsekuensinya, *daulat* diasosiasikan dengan kedaulatan suci sang raja.

Istilah *daulat* diperkenalkan ke dalam tradisi politik Melayu untuk memberi makna baru pada konsep *andeka* dalam raja-raja Buddha terdahulu—sebuah kata yang berarti bahwa kekuatan gaib hidup di sekeliling kerajaan dan melindunginya dari pihak-pihak yang secara sembarangan menghina keagungan mereka (Wilkinson, 1932b: 80). Maka, *daulat* menunjukkan aspek keagamaan dalam politik yang berfungsi membesarkan posisi para raja, bahwa mereka memiliki dukungan religius untuk menjalankan kekuasaan mereka. Karenanya, *daulat* tidak cukup hanya ditafsirkan dengan kata "kedaulatan" atau "kekuasaan". Ia adalah kualitas ketuhanan yang melekat dalam diri para raja di dunia Melayu (Errington, 1975: 118). Sebagai sebuah kualitas ketuhanan, konsep *daulat* menganggap para raja memiliki sejenis "kekuatan atau anugerah yang diberkahi tuhan" yang membuat mereka mampu menjalankan kekuasaan politik atas rakyatnya (Khalid-Thaib, 1981: 309).

Pengagungan raja dalam konsep *daulat* didukung oleh fakta bahwa istilah tersebut digunakan bersama-sama dengan gelar Islam bagi raja, "*zill Allâh fi al-'alam*", 'Bayangan Tuhan di Bumi'. *Hikayat Raja-Raja Pasai* memberi ilustrasi yang bagus. Teks tersebut mengungkapkan bahwa Malik al-Saleh—raja mualaf yang langsung memakai gelar sultan—dianugerahi julukan terkenal dalam dunia Islam, "Bayangan Tuhan di Bumi" (Hill, 1960: 57-58) yang digunakan bersama-sama dengan *daulat*. Teks tersebut menyatakan, "*Daulat dirgahayu Syah Alam zill Allâh fi al-'alam*, Wahai Raja, Penguasa Alam, Bayangan Tuhan di Bumi, semoga engkau hidup selamanya" (Hill, 1960: 58). Karenanya, *daulat*, bersama-sama dengan gelar-gelar kehormatan lain, jelas menandai klaim para raja untuk mengatakan bahwa kekuasaan mereka berasal dari Tuhan (Lewis, 1998: 45-46).[9] Pengadopsian gelar-gelar Islam di kerajaan tersebut memiliki pengaruh penting dalam pembentukan kekuasaan. Gelar-gelar itu menghargai para

raja dengan atributatribut ketuhanan, memberi mereka legitimasi keagamaan untuk menjalankan kerajaan, menganugerahi mereka hak-hak dan keistimewaan-keistimewaan, dan menempatkan mereka di atas rakyat (Wahab, 1983: 102).[10]

Munculnya Islam-berorientasi raja tentunya tidak mengejutkan. Ia berisi gagasan dasar keyakinan sufi tentang "Manusia Sempurna" (*insan kamil*), dan karenanya memberi kontribusi bagi Islamisasi Nusantara (Johns, 1961: 143-160).[11] Sebagian karena watak kelenturan sufisme inilah yang membuat Islamisasi berlangsung mulus di wilayah-wilayah kerajaan. Proses tersebut didukung para raja yang masuk Islam dan karenanya—mengutip Milner (1983: 30)—"berlangsung dalam idiom kerajaan". Islam sejak awal terintegrasi ke dalam sistem politik lokal yang berpusat pada raja. Dengan menerima Islam, para raja sama sekali tidak mengancam basis ideologis kerajaan mereka (Milner, 1983: 45). Justru, ia berperan bagi meningkatnya gagasan politik para raja yang mahakuasa.

Oleh karena itu, gagasan *Insan Kamil* menjadi salah satu pemikiran sufi yang paling terkenal pada awal perkembangan Islam di Nusantara. Karya-karya para ulama sufi termasyhur, Ibnu Arabi dan al-Jilli, yang kepada mereka konsep sufi tentang Manusia Sempurna dinisbahkan, sering dirujuk dan karenanya berpengaruh dalam diskursus Islam pada tahap awal Islamisasi di Nusantara.[12] Ide Manusia Sempurna sesuai dengan gagasan politik berorientasi raja di Nusantara; keduanya mendukung ide tentang raja yang mahakuasa yang kemudian dirumuskan dalam istilah "raja sufi" (*sufi king*). Dalam konsep inilah, raja digambarkan dalam terminologi sufi dan diyakini "menyadari sepenuhnya kesatuannya dengan Tuhan" (Milner, 1983: 39).

Demikianlah, gagasan sufi *Insan Kamil* menjadi substansi dari puisi Hamzah Fansuri, seorang ulama terkenal dari sufisme heterodoks[13] *wahdatul wujud* di Kerajaan Aceh. Dalam kapasitasnya sebagai *syaikhul Islam* di kerajaan tersebut, dia percaya bahwa Raja Aceh, Alauddin Riayat Syah (1588-1604)—pelindungnya—telah mencapai posisi tertinggi di jalan sufi. Dia percaya pada kedudukan raja sebagai "wali", "kamil", dan "kutub", semua istilah yang mengindikasikan bahwa seseorang telah mencapai tahap terakhir dalam pengalaman spiritual (Milner, 1983: 41-42).

Sufisme juga dijadikan fondasi bagi pembangunan istana kerajaan. Seperti ditunjukkan Brakel (1975b: 60-61), sebuah taman di dalam istana taja yang dibangun pada masa kekuasaan Iskandar Tsani, yang disebut Taman Gairah, didesain dengan susunan tertentu sebagai pusat energi spiritual. *Bustan al-Salatin* oleh Nuruddin al-Raniri (Iskandar, 1966: 48)—sumber informasi tentang Taman Gairah—menyebut satu situs tepat di bagian tengah taman, *gunongan*, yang berfungsi sebagai tempat suci di mana para raja Aceh bermeditasi untuk memperoleh prestasi spiritual tertinggi sebagai "taja sufi". Gagasan sufi tentang *Wahdat al-Wujud* juga dijadikan sebagai dasar bagi sistem politik kerajaan Islam model Melayu, Buton, di Sulawesi (Yunus, 1995).

Meski demikian, harus ditekankan bahwa politik berdasarkan ide sufi tentang Manusia Sempurna bukannya tanpa tandingan. Gagasan Islam berorientasi syariat, yang mulai bergema pada abad ke-17, memiliki pengaruh yang sangat kuat. Pemikiran sufi *wahdatul wujud* Hamzah Fansuri (wafat 1607) dan Syamsuddin al-Sumatrani (wafat 1630) mulai disaingi (Azra, 1999a: 665-686), dan kedudukan al-Sumatrani sebagai *syaikhul Islam* digantikan al-Raniri, pendukung sufisme berorientasi syariat atau neo-sufisme. Akibatnya, budaya politik berorientasi-raja menjadi makin Islami. Ini mulai terjadi pada abad ke-17, bersamaan dengan terbangunnya

jaringan Negeri di Bawah Angin dengan Timur Tengah, khususnya Makkah dan Madinah, sebagaimana akan saya bahas berikut.

Ashâb al-Jâwiyyîn di Makkah: Menghubungkan Islam di Negeri Bawah Angin dengan Jantung Islam di Timur Tengah

MAKKAH dan Madinah, juga dunia Islam secara umum, telah hadir dalam pikiran penduduk Nusantara sebelum mereka memeluk Islam. Perdagangan internasional telah membawa Nusantara ke dalam kontak dengan Timur Tengah (Braddell, 1857: 237-277). Sumber-sumber Arab menyebutkan dua surat-menyurat antara raja kerajaan pra-Islam, Sriwijaya, Sri Indrawarman, dengan khalifah Dinasti Umayyah, Umar bin Abdul Aziz (717-720). Berdasarkan penelitian Fatimi (1963: 121-140), dua surat ini memberi kita bukti kuat tentang kontak awal antara Nusantara dengan Timur Tengah. Di dalam surat-surat itu, seraya menyatakan dirinya sebagai "Raja Nusantara" (*the King of al-Hind*), Raja Sriwijaya menyapa Abdul Aziz sebagai "raja Arab", menjelaskan fakta bahwa raja tersebut telah akrab dengan Arab.

Dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam pada abad ke-13, hubungan dengan Timur Tengah menjadi semakin mapan. Kehadiran ulama dari Timur Tengah dan dunia Islam yang lebih besar, khususnya Makkah, merupakan langkah penting dalam memperkenalkan Islam ke Nusantara. Sumber-sumber lokal mengasalkan Islamisasi wilayah tersebut kepada datangnya ulama dari Makkah. *Hikayat Raja-Raja Pasai*, sebagai contoh, menggambarkan kedatangan seorang ulama dari Makkah, Syaikh Ismail, ke Kerajaan Samudera Pasai untuk menyebarkan Islam (Hill, 1960: 120). Dalam kasus Malaka, Tome Pires melaporkan peran penting ulama (*mullah*) dari negeri-negeri Arab, selain Persia dan

Bengal, yang berkontribusi tidak hanya dalam memperkenalkan Islam ke wilayah tersebut, tetapi juga masuk Islamnya Iskandar Syah, Raja Malaka (lihat Pires, 1944: II, 241-242).

Berdasarkan fakta-fakta tersebut, tidaklah mengejutkan jika sejumlah penduduk Samudera Pasai pada abad ke-13 mengaku mengenal Arab (Reid, 1993a: 133). Makkah memiliki posisi penting dalam horizon pemikiran mereka. Terkait watak Islam di Nusantara yang berorienrasi-raja selama periode ini, hubungan Makkah Nusantara berlangsung di dalam ranah kerajaan. Persepsi masyarakat tentang Makkah, dan dunia Islam secara umum, dirumuskan dalam suatu kerangka untuk meningkatkan budaya politik berorientasi-raja. Dua teks Melayu yang telah disebutkan sebelumnya, sebagai contoh, mengindikasikan gagasan Makkah yang ada pada waktu itu. Menghubungkan Islamisasi Nusantara dengan ulama Makkah jelas memiliki signifikansi politik: para raja yang telah masuk Islam memiliki legirimasi religius untuk mengatur penduduk yang baru memeluk Islam di kerajaan mereka.

Hubungan dengan Timur Tengah menjadi lebih kuat di Kerajaan Aceh pada abad ke-17. Hubungan ini dibuktikan dengan terbentuknya sebuah jaringan ulama, yang kemudian membuat Makkah memainkan peranan penting dalam diskursus intelektual di Nusantara pada periode tersebut. Karya Azra (1992 dan 2004) membukrikan peran signifikan Makkah di wilayah itu. Ulama-ulama terkenal pada periode tersebut, al-Raniri (wafat 1608), Abdurrauf al-Sinkili (1615-1693), dan Yusuf al-Maqassari (1627-1699), belajar di Makkah. Mereka membentuk "lingkaran komunitas Jawi" (*ashâb al-jâwiyyîn*) dengan ulama Makkah yang mengajar mereka, dan kemudian bertanggung jawab dalam mendiseminasikan pemikiran Islam yang berkembang di Makkah masa itu, neo-sufisme, ke Nusantara. Namun, poin penting untuk dicatat di sini adalah, ulama-ulama yang telah disebutkan di atas

menjadikan kerajaan sebagai tempat untuk melancarkan misi pembaruan mereka. Al-Raniri dan al-Sinkili berkarier di Kerajaan Aceh, sementara al-Maqassari, yang lahir di Sulawesi Selatan, membangun kariernya di Kerajaan Banten, Jawa Barat.

Al-Raniri adalah ulama pertama dalam jaringan dengan Timur Tengah di abad ke-17. Dia dilahirkan di Ranir, sebuah kota pelabuhan tua di pantai Gujarat. Setelah memperoleh pendidikan di kota kelahirannya, al-Raniri melanjutkan pendidikannya di Makkah dan Hadramaut. Di sana, dia bergabung dengan lingkaran komunitas Jawi, yang menumbuhkan kebanggaannya sebagai keturunan Melayu, karena ibu al-Raniri adalah seorang Melayu. Hubungan Melayu ini diperkuat oleh jaringan keluarga Hadraminya, lebih tepatnya Aidarusiyah di Tarim, yang mendirikan tarekat sufi Aidarusiyah di India. Salah satu gurunya yang terkenal, Abu Hafs Umar bin Abdullah Ba Syaiban al-Tarimi al-Hadrami (wafat 1656), mengarahkan al-Raniri untuk tidak hanya terlibat dalam lingkungan pergaulan sufisme, tetapi juga memiliki hubungan dengan Nusantara. Ba Syaiban termasuk keluarga Aidarus dan dia adalah salah seorang sarjana yang memainkan peranan penting dalam menyalurkan ide-ide keagamaan dari Timur Tengah ke Nusantara (Azra, 2004: 54-58).

Melalui hubungan intelektual dan keluarga ini, ditambah dengan pengalamannya dalam lingkaran komunitas Jawi di Makkah, al-Raniri telah terkenal di Aceh sebelum kedatangannya ke sana. Terlebih lagi, dia memiliki hubungan dekat dengan elite Aceh yang tengah berkuasa. Ini sebagian karena dia termasuk keluarga Aidarus, sarjana yang melakukan perjalanan untuk mengajar umat Islam di kerajaan tersebut.[14] Meskipun tahun kedatangannya tidak terdokumentasikan, dia memang datang ke Aceh, mendedikasikan kapasitas intelektualnya untuk kerajaan itu. Maka, setelah tinggal beberapa lama di Pahang, di semenanjung Melayu, al-Raniri datang

ke Aceh dan memulai kehidupan baru sebagai seorang ulama di kerajaan tersebut. Seperti yang akan saya tunjukkan, Kerajaan Aceh mendirikan *Syaikhul Islam* sebagai jabatan bagi ulama, selain kadi. Al-Raniri mengepalai *Syaikhul Islam* sekitar tahun 1637 di bawah pemerintahan Raja Iskandar Tsani (1637-1641). Di kantor *Syaikhul Islam* ini, debut intelektual al-Raniri bermula. Dia menjalankan misinya memperbarui pemikiran sufi Wahdatul Wujud, menggantinya dengan sufisme berorientasi-syariat, neo-sufisme. Selama menjabat *Syaikhul Islam* inilah, al-Raniri menulis sebagian besar karya-karyanya, secara keseluruhan tidak kurang dari dua puluhsembilan karya (Voorhoeve, 1955: 152-161), yang membuatnya memperoleh posisi penting dalam sejarah intelektual Islam di Nusantara.

Karya-karya al-Raniri utamanya memuat isu-isu teologis dan sufisme. Hal ini tentunya terkait dengan lingkungan intelektual Kerajaan Aceh sebelum dia menjadi *Syaikhul Islam*, di mana sufi Wujudiyah memperoleh supremasinya. Dalam konteks inilah, al-Raniri terlibat upaya melawan sufi Wujudiyah, menuduhnya sebagai tarekat yang mengusung politeisme dan bahkan bid'ah. Akibatnya, dengan dukungan Raja Aceh, al-Raniri meminta para pengikut Wujudiyah untuk mengubah pendiriannya dan bertobat kepada Tuhan atas bid'ah dan keingkaran mereka. Namun, kelompok tersebut menolak pesan al-Raniri dan karena itu semuanya dibunuh, dan buku-buku mereka dibakar atas perintah raja (Azra, 2004: 63-64).[15]

Peristiwa dramatis ini menjadi penanda bagi pembaruan al-Raniri. Dia menjadi terkenal karena kritik kerasnya, selain karena sejumlah karya polemisnya, tentang sufi Wujudiyah. Terkait dengan pendiriannya yang tidak kenal kompromi itu, al-Raniri kemudian harus berhadapan dengan seorang ulama Minangkabau bernama Saiful Rijal, yang kembali ke Aceh dari pengasingannya

setelah dituduh mengikuti sufisme wujudiyah yang "bid'ah". Seperti dikemukakan Ito (1978: 489-491), Saiful Rijal kembali ke Aceh dari Surat, India, melawan pembaruan neo-sufisme al-Raniri dalam suatu perdebatan tanpa akhir yang melibatkan elite Aceh yang berkuasa. Akan tetapi, Raja Aceh yang baru naik, Tajul Alam Safiatuddin Syah (1641-1675), cenderung mendukung Saiful Rijal, yang telah memenangkan simpati orang Aceh, barangkali karena kecerdasan dan kesalehannya. Hasilnya, Saiful Rijal dipanggil ke istana, bergabung dengan lingkaran kerajaan yang sedang berkuasa, sementara al-Raniri dipaksa meninggalkan Aceh menuju tanah kelahirannya, Ranir.

Meski terpaksa hidup di pengasingan, al-Raniri terus menulis untuk para pembaca dan teman Melayunya. Pesan keagamaannya berkembang di tangan seorang ulama Melayu berikutnya, Abdurrauf al-Sinkili (1615-1693). Belajar dari pengalaman al-Raniri, al-Sinkili mengambil pendirian yang kompromis dengan sufi Wujudiyah. Dia menerima beberapa gagasan dasar Wujudiyah, tetapi dalam sebuah rumusan baru di bawah spirit neo-sufisme. Untuk mendukung pendiriannya, al-Sinkili meminta fatwa kepada gurunya di Hijaz, ulama neo-sufi terkemuka Ibrahim al-Kurani (1614-1690),[16] yang rupanya menunjukkan ketidaksetujuannya dengan cara al-Raniri melancarkan pembaruannya, dan mendukung posisi al-Sinkili yang toleran. Sebagian karena sikapnya yang kompromis, Tajul Alam Safiatuddin juga mengundang al-Sinkili ke kerajaan ketika dia kembali dari Hijaz pada sekitar 1661, dan segera mengangkatnya sebagai hakim agung kerajaan, Kadi Malikul Adil. Kedudukan ini membuat al-Sinkili masuk ke jantung kehidupan intelektual Nusantara.

Dilahirkan dan memperoleh pendidikan pertamanya di Singkel, sebuah daerah di wilayah pesisir Aceh yang dikenal sebagai pusat pembelajaran Islam (Drakard, 1989: 54-55), al-Sinkili berangkat

ke Timur Tengah pada 1642 untuk meneruskan studinya. Setelah belajar di beberapa negeri Islam di sepanjang rute haji, al-Sinkili akhirnya tinggal dengan ulama Hijaz (Azra, 2004: 72-77), di mana dia diperkenalkan dengan *ashâb al-jâwiyyîn*. Inilah yang membuatnya dapat membangun jaringan langsung dengan ulama terkemuka abad ke-17, khususnya al-Kurani dan Ahmad al-Qusyasyi (1538-1661), yang memiliki pengaruh kuat dalam pembentukan pengetahuannya.

Seiring jabatannya sebagai Kadi Malikul Adil, al-Sinkili mulai tampil di pentas intelektual Nusantara. Dia menulis sekitar dua puluh dua karya (*kitab*) yang membahas berbagai bidang ilmu pengetahuan Islam,[17] seraya terus menyuarakan, dengan caranya sendiri, pembaruan neo-sufisme yang telah diletakkan dasarnya oleh al-Raniri. Berdasarkan studi Fathurohman (1999: 76-83), ajaran-ajaran mistik al-Sinkili secara kuat menekankan penerapan syariat, yang melaluinya jalan bagi pencapaian mistik dalam realitas (*haqiqah* dan *ma'rifah*) dapat dicapai. Seperti al-Kurani, dia menganjurkan praktik-praktik ritual Islam (ibadah), khususnya zikir (mengingat Tuhan), menjadi fondasi untuk mencapai kesatuan spiritual dengan Tuhan. Dengan garis pemikiran mistik tersebut, al-Sinkili menegaskan, demikian menurut Johns (1955: 56), "intuisi mistik dan kebenaran ortodoksi" pada waktu yang bersamaan, yang merupakan titik perbedaannya dari garis pemikiran al-Raniri. Dia menyampaikan pesan neo-sufinya dengan cara yang hampir sama dengan sufi Wujudiyah.

Selain dikenal melalui karya-karyanya, al-Sinkili juga dikenal luas sebagai pemimpin tarekat sufi Syattariyah di Nusantara. Al-Qusyasyi, gurunya, mengangkat al-Sinkili sebagai khalifah dari tarekat ini ketika dia telah selesai mempelajari apa yang disebut ilmu kebatinan (*'ilm al-batin*), yang memberinya *ijazah* untuk menyebarkan tarekat ini ke Negeri di Bawah Angin. Lewat tarekat

ini, al-Sinkili memiliki kesemparan unruk membangun jaringan di Nusantara. Burhanudin dari Ulakan di Sumatera Barat adalah salah seorang muridnya yang terkenal.[18] Serelah belajar dengan al-Sinkili selama beberapa tahun, Burhanudin mendirikan *surau*, sebuah lembaga pendidikan sufi di Ulakan, yang menjadi basis Islamisasi di Minangkabau, Sumatera Barat (Azra, 1990: 64-85; Fathurohman, 2003). Dari surau Ulakan pula, Islam berorientasi syariat tumbuh dan semakin intensif di wilayah tersebut, memberi pijakan bagi ulama Padri untuk melancarkan gerakan pembaruan mereka di abad ke-19 (Dobbin, 1983). Murid terkenal al-Sinkili lainnya adalah Abdul Muhyi dari Pamijahan, Jawa Barat. Dia belajar dengan al-Sinkili di Aceh sebelum berangkat ke Makkah untuk berhaji. Seperti Burhanudin, Abdul Muhyi juga terlibat dalam penyebaran Tarekat Syattariyah di Pamijahan, di mana dia menjadi seorang ulama sufi terkemuka dan dihormati sebagai orang suci bahkan sampai hari ini (lihat Chrisromy, 2001: 55-82; Rinkes, 1996: 1-14).

Dari pengalaman al-Raniri dan al-Sinkili tersebut, jaringan dengan ulama Timur Tengah berkontribusi membuat Islam di Negeri Bawah Angin makin terintegrasi dengan pusat Islam. Pembaruan neo-sufisme berbasis Makkah muncul sebagai diskursus intelektual Islam yang penting di Nusantara pada abad ke-17. Misi pembaruan mereka terus berkembang di bawah ulama lainnya, Yusuf al-Maqassari. Dilahirkan di Makassar, Sulawesi Selatan, dan memperoleh studi awalnya di sana, al-Maqassari berangkat ke Aceh dan kemudian ke Ranir, di mana dia belajar dengan al-Raniri yang pada waktu itu telah diasingkan. Dari Ranir, al-Maqassari melanjutkan studinya ke sejumlah ulama di negeri-negeri Timur Tengah, termasuk al-Kurani di Madinah. Dalam kaitan inilah, al-Maqassari, seperti al-Sinkili, membangun jaringan luas di Timur Tengah (Azra, 2004: 87-94), yang membuatnya mengadopsi tren

pemikiran Islam neo-sufisme. Sebagaimana tampak dari karya-karyanya, dia mendiskusikan bidang ilmu yang dikemukakan baik oleh al-Raniri maupun al-Sinkili, yakni rekonsiliasi sufisme dan syariat.[19]

Juga, seperti halnya al-Raniri dan al-Sinkili di Aceh, al-Maqassari memiliki karier intelektual di Kerajaan Banten, Jawa Barat. Hampir bisa dipastikan, dia datang ke Banten dalam perjalanannya pulang ke Makassar dari Arab. Namun, hubungan dekatnya dengan Raja Banten, Sultan Ageng Tirtayasa (berkuasa 1651-1683)—bahkan sebelum al-Maqassari berangkat ke Arab—tampaknya menjadi alasan bagi keberadaannya di Banten. Pernikahannya dengan seorang anak perempuan sultan memperkuat ikatan ini. Dia kemudian menjadi anggota utama dari dewan penasihat Sultan, yang memungkinkannya terlibat dalam persoalan-persoalan agama dan politik kerajaan. Namun, tidak seperti dua ulama yang telah disebutkan, al-Maqassari harus menghadapi situasi politik Nusantara yang berubah. VOC Belanda mulai mendesakkan pengaruh kuat di kerajaan-kerajaan Nusantara, termasuk Banten. Akibatnya, keterlibatan politik al-Maqassari berlangsung lebih jauh dibandingkan al-Raniri dan al-Sinkili. Dia membawa Banten ke dalam peperangan melawan Belanda.

Saya akan kembali lagi kepada pemikiran al-Maqassari tentang jihad pada bab berikutnya. Yang penting dicatat di sini, pengalaman ulama yang telah disebutkan tersebut mengonfirmasi hubungan kuat yang terbangun antara ulama dan raja di Nusantara masa pra-kolonial. Kerajaan menjadi pusat di mana ulama membangun kariernya, dalam bidang sosio-religius dan politik. Para raja mengangkat ulama di kerajaan sebagai penasihat keagamaan dan hakim, yang berkontribusi besar dalam memperkuat unsur Islam kerajaan. Akibatnya, politik kerajaan tampak semakin dipengaruhi Islam sejalan dengan makin meningkatnya jaringan dengan Timur

Tengah. Pengaruh Islam yang paling besar dalam politik kerajaan dapat dilihat melalui dua aspek utama politik: kelembagaan (kadi, *syaikhul Islam*, dan penghulu di Jawa) dan gagasan-gagasan politik.

Kadi dan *Syaikhul Islam*

BERALIH ke kutipan di awal bab ini, peran penting ulama di Nusantara masa pra-kolonial dibangun melalui institusi hukum, kadi. Lembaga/jabatan kadi membentuk salah satu kedudukan penting ulama dalam sistem peradilan, yang memberi mereka peluang memiliki otoritas keagamaan. Melalui lembaga kadi, hukum Islam (syariat) dirumuskan dan fatwa dikeluarkan. Dengan demikian, ulama memegang peran sentral dalam meregulasi dan menentukan kehidupan keagamaan umat Islam. Posisi kadi sering dianggap sebagai sebuah indikator pengaruh Islam dalam masyarakat Muslim (Gullick, 1965: 139).[20]

Keberadaan kadi dapat ditelusuri ke periode ketika Islam muncul sebagai sebuah fenomena sosial dan politik. Kerajaan Malaka pada abad ke-15 tampak telah memiliki sebuah jabatan kadi. *Sejarah Melayu* menyebut kepala pengadilan (*kadi*) beberapa kali, menunjukkan nilai penting agama di dalam peradilan. Sultan Mahmud Syah, Raja Malaka, digambarkan dalam *Sejarah Melayu*, belajar dari Kadi Munawar Syah tentang ajaran Islam yang berkaitan dengan persoalan-persoalan sosial (Winstedt, 1938: 157). *Sejarah Melayu* juga menyebut Kadi Yusuf—ayah dari Kadi Munawar Syah—sebagai salah seorang yang "memengaruhi perpindahan keyakinan penduduk Malaka ke dalam agama Islam" (Winstedt, 1938: 129). Kadi Kerajaan Malaka juga disebutkan dalam catatan perjalanan Tome Pires, di mana dilaporkan bahwa kadi telah mendorong raja untuk berjuang melawan Portugis. Dia menulis, "para *kashis* (kadi) dan *mullah* (ulama) mereka berkata

kepadanya [raja Malaka] bahwa dia seharusnya tidak berdamai; karena sebagaimana India telah jatuh ke tangan Portugis, Malaka seharusnya tidak menyerah kepada kaum kafir" (Pires, 1944: II, 280).

Lembaga kadi menjadi semakin mapan pada abad ke-17 di Kerajaan Aceh dan Banten. Kadi dari dua kerajaan ini memainkan peranan tidak hanya dalam memberi legitimasi dan nasihat keagamaan kepada para raja, sebagaimana dalam kasus Malaka, tetapi juga dalam melaksanakan hukum Islam di kerajaan. Kadi Aceh mulai berdiri pada masa kekuasaan Iskandar Muda (1607-1636), raja terbesar Aceh, yang membawa kerajaan ke masa keemasan (Lombard, 1986). Dia mendirikan lembaga kadi di istana sebagai bagian dari proyek Islamisasi kerajaan (van Langen, 1986: 54). Lembaga kadi didesain sebagai sebuah institusi yang bertanggung jawab untuk urusan-urusan agama, di samping sejumlah lembaga hukum lain untuk kasus-kasus sipil, kriminal, dan ekonomi (Lombard, 1986: 106-109; Ito, 1984: 159-160). Dalam praktiknya, kantor kadi ini dibagi ke dalam dua tingkat berbeda dalam hubungannya dengan administrasi politik. *Pertama* adalah tingkat pusat, yang diketuai *Kadi Malikul Adil*, dan *kedua* adalah tingkat lokal atau regional (*nangroe*), di mana kadi bertindak atas nama *Kadi Malikul Adil* (Ito, 1984: 156-157). Namun, istilah kadi di sini digunakan untuk kedua tingkat lembaga hukum tersebut.

Dengan lembaga kadi, Aceh di bawah pemerintahan Iskandar Muda telah memiliki sistem dan institusi hukum yang relatif mapan, dan konsekuensinya beberapa pemikiran tentang hukum Islam juga mulai terlembagakan. Didasarkan pada sumber-sumber lokal dan Eropa, Ito (1984: 167-188) memberi kita cukup bukti tentang praktik-praktik hukum di Aceh. Dia mencatat bahwa sejumlah peraturan Islam tertentu telah diterapkan. Dalam kaitan dengan

kriminal, kerajaan melarang—dan membuat hukuman—konsumsi minuman beralkohol, hubungan di luar nikah, pencurian, dan uang haram. Namun, hal ini dijalankan dengan cara-cara yang, menurut Ito (1984: 173), "kejam dalam kadar yang jauh melampaui dari apa yang telah ditetapkan hukum Islam". Undang-undang Aceh, seperti *Adat Meukota Alam*, menyatakan bahwa syariat (hukum Allah) menjadi salah satu sumber hukum, di samping hukum adat yang telah berlaku di kerajaan (van Langen, 1986: 52; Ito, 1984: 189-190).

Penerapan syariat di Kerajaan Aceh juga bisa diidentifikasi dari kasus-kasus hukum lain terkait hukum personal, seperti yang berhubungan dengan utang dan riba, pernikahan dan cerai, dan waris. Dalam kasus-kasus ini, pengalaman Aceh kembali menunjukkan penerapannya atas istilah-istilah hukum Islam. Kerajaan, sebagai contoh, melarang riba, sejalan dengan Al-Quran yang mengategorisasikannya sebagai salah satu dosa besar. Meski demikian, peminjaman uang, dengan bunga rata-rata tidak lebih dari 12 persen per tahun dan tanpa jaminan, dibolehkan oleh kerajaan (Ito, 1984: 184). Pembolehan bunga, yang dilarang dalam Al-Quran, mungkin sekali karena alasan kepentingan ekonomi kerajaan.

Dalam kasus pernikahan dan perceraian, praktik hukum kerajaan juga menunjukkan kedekatan dengan regulasi Islam. Praktik *mahr* (mas kawin), *talaq* (perceraian oleh seorang suami terhadap istri), dan *'iddah* (periode menunggu yang ditetapkan sebelum menikah lagi), adalah umum di Aceh, dan dapat ditemukan dalam fatwa-fatwa hukum di kerajaan (Ito, 1984: 185-186). Kedekatan dengan hukum Islam juga bisa dilihat dalam kasus-kasus yang terkait dengan waris, di mana orang Aceh mengikuti nasihat ulama, dalam membagi harta kekayaan orang yang telah

meninggal menurut ketentuan dalam hukum waris Islam (Van Langen [1985 : 51]).

Selain kadi, Kerajaan Aceh juga memiliki *Syaikhul Islam*, sebuah lembaga yang secara khusus didesain untuk memberi nasihat kepada raja. *Syaikhul Islam* berada langsung di bawah raja, dan karenanya memiliki akses langsung ke jantung kehidupan politik kerajaan. Hal terpenting dalam kaitan dengan *Syaikhul Islam* ini adalah, ia muncul sebagai sebuah lembaga penting ulama di Kerajaan Aceh, di samping kadi. Orang-orang yang bertanggung jawab di kantor ini adalah ulama Aceh terkemuka, sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Oleh karena itu, meskipun bentuknya keagamaan, jabatan *Syaikhul Islam* memiliki pengaruh besar dalam pembuatan kebijakan-kebijakan raja dalam masalah sosial dan politik. Catatan perjalanan perwakilan khusus Inggris ke Aceh pada 1602, Sir James Lancaster, mengonfirmasi peran penting *Syaikhul Islam* tersebut. Lancaster (1940: 96) menggambarkan Hamzah Fansuri, *Syaikhul Islam* waktu itu, diistilahkan sebagai "uskup agung" (*the chief bishop*), diangkat oleh raja untuk memimpin sebuah perundingan terkait dengan perjanjian damai dan persahabatan antara Inggris dan Aceh. Pada saat bersamaan, dia juga menulis bahwa ulama adalah "seseorang yang dinilai agung oleh raja dan semua orang; dan dia juga sangat dihargai, karena dia merupakan seorang yang sangat bijak dan tenang". Al-Raniri juga memiliki pengalaman yang sama ketika mengepalai *Syaikhul Islam*. Dia, misalnya, dilaporkan menengahi protes keras Belanda atas regulasi perdagangan kerajaan yang menguntungkan para pedagang Gujarat. Dengan otoritasnya sebagai "Uskup Moor" (*Moorish Bishop*), demikian Belanda menyebut *Syaikhul Islam*, al-Raniri berhasil meyakinkan raja, Safiyyatuddin (berkuasa 1641-1675), untuk menarik regulasi tersebut (Azra, 1992: 361).

Menyangkut *Syaikhul Islam*, penting ditegaskan bahwa Aceh merupakan satu-satunya kerajaan di Nusantara yang memiliki lembaga resmi ulama tersebut. Raja-raja Aceh memberi ulama kesempatan untuk terlibat dalam wilayah yang melampaui urusan keagamaan kerajaan. Dibandingkan dengan kerajaan yang lain, pengalaman Aceh menghadirkan fenomena khusus tentang hubungan antara ulama dan raja. Aceh sepertinya mengadopsi lembaga *Syaikhul Islam* yang sama di Kerajaan Turki Usmani. Kontak dan kerja sama yang intensif antara Aceh dan Turki Usmani pada akhir abad ke-15 dan abad ke-16, dalam kaitan politik, ekonomi, dan agama (Reid, 1969: 395-414; Azra, 1992: 99-115), sangat mungkin merupakan basis bagi pendirian *Syaikhul Islam* di Kerajaan Aceh.

Sementara di Banten, sebagaimana di Aceh, kadi kerajaan—yang oleh sumber Banten dinamai *Pakih Najmuddin*—memegang peran penting dalam urusan keagamaan di kerajaan. Dalam kaitan dengan praktik hukum Islam, Kerajaan Banten, bersama-sama dengan Aceh, merupakan bukti dari meningkatnya Islam berorientasi syariat di Nusantara pada abad ke-17. Jabatan kadi didirikan antara lain untuk menjamin bahwa syariat diterapkan di kerajaan (Milner, 1983: 26-27). Sebagai contoh, hukum Islam yang melarang pemakaian candu dan tembakau mulai dijalankan (Schrieke, 1957: II, 241). Namun, sebagian terkait dengan kondisi internal kerajaan, keterlibatan kadi dalam politik menjadi tidak terelakkan. *Sejarah Banten*, kronik kerajaan dari sekitar tahun 1662/1663 (Djajadiningrat, 1983: 7-8), menegaskan keterlibatan politik kadi tersebut. Kadi dilaporkan memberi legitimasi Muhammad kecil untuk menjadi pengganti Maulana Yusuf, raja ketiga Banten yang meninggal pada 1580, melawan Pangeran Jepara, saudara Yusuf (Djajadiningrat, 1983: 42-44).[21]

Penghulu

SEKARANG saya akan beralih ke JAWA. Masyarakat Jawa memiliki istilah khusus untuk jabatan kadi, penghulu. Jabatan ini telah ada sejak awal berdirinya kerajaan-kerajaan Islam pada abad ke-16. Keberadaannya dapat ditelusuri sampai ke Demak, kerajaan Islam pertama di Jawa. Raja pertamanya, Raden Patah, mengangkat Pangeran Bonang—salah seorang wali di Jawa—menjadi penghulu pertama kerajaan pada 1490. Dia digantikan oleh Makdum Sampang (1506-1515) dan kemudian oleh Kiai Pembayun (1515-1521). Ketika Pangeran Sabrang Lor berkuasa, sebagai raja kedua Demak, dia mengangkat Rahmatullah untuk jabatan ini. Rahmatullah menjadi penghulu sampai 1521, ketika Sunan Kudus menggantikannya (Hisyam, 2001: 20-21; de Graaf dan Pigeaud, 1985: 53-55).

Meski demikian, kita tidak memiliki informasi yang cukup tentang praktik-praktik hukum Islam para penghulu di Kerajaan Demak, juga penghulu-penghulu lain di berbagai kerajaan Islam pertama di Jawa. Apa yang bisa dikatakan di sini adalah, mereka menjadi penasihat spiritual Islam bagi para raja dari kerajaan-kerajaan yang baru berdiri, dengan tugas utama terbatas pada persoalan-persoalan ritual Islam dan personal. Karenanya, gelar penghulu Demak berhubungan erat dengan jabatan imam masjid, menunjukkan hampir secara eksklusif pada praktik-praktik ritual Islam (de Graaf dan Pigeaud, 1985: 52, 77).

Institusi penghulu yang lebih mapan dapat ditemukan agak kemudian pada masa Kerajaan Mataram. Pada masa ini, penghulu menjadi kepala dari apa yang dikenal sebagai mahkamah *surambi*. Di beranda masjid agung, *surambi*—asal-muasal nama pengadilan tersebut—penghulu memimpin sidang pengadilan (Hisyam, 2001: 27). Sejalan dengan wilayah yurisdiksi pengadilan yang

luas, mulai dari masalah-masalah keluarga sampai kriminal, tugas penghulu di Kerajaan Mataram lebih luas dibandingkan penghulu di Kerajaan Demak. Mereka bertanggung jawab atas tugas-tugas yang beragam, seperti "mengadili kasus-kasus perceraian, waris, dan wasiat, memutuskan hukuman mati, berdoa kepada Tuhan meminta keberkahan untuk raja dan keluarga kerajaan, tentara, dan seluruh rakyat. Dia adalah seorang ahli astronomi dan menguasai buku-buku agama, imam masjid agung, pendakwah, juga guru agama" (Hisyam, 2001: 19).

Sama dengan kadi, penghulu adalah jabatan yang diangkat secara resmi oleh raja untuk memikul tugas-tugas agama di kerajaan. Oleh karena itu, penghulu menjadi bagian dari administrasi kerajaan, yang hierarki strukturalnya mengikuti tingkat teritorial kerajaan. Di Mataram abad ke-19, terdapat penghulu di istana, *penghulu ageng*, yang diangkat oleh raja dan ditegaskan melalui *tauliyah*. Di bawahnya adalah *penghulu ketib* dan *penghulu lurah naib* untuk masing-masing provinsi dan kabupaten. Tingkat yang paling rendah adalah *kaum*, yang bertanggung jawab untuk administrasi Islam di pedesaan (Hisyam, 2001: 29-30).[22] Dengan jabatan tersebut, *penghulu ageng* termasuk ke dalam elite yang berkuasa, *priyayi*, menjadi kepala *abdi dalem pamethakan*, sekelompok pejabat keraton yang bertanggung jawab terhadap hal-hal yang berhubungan dengan Islam dalam urusan-urusan kerajaan (van den Berg, 1882: 31). Pada saat bersamaan, dia juga menjadi elemen penting dalam penciptaan kehidupan keagamaan dan pelaksanaan tugas-tugas Islam di dalam kerajaan. Termasuk dalam tugas utama mereka adalah mengangkat, atas nama raja, ulama yang akan diperbantukan sebagai kepala *desa perdikan*, yang dianggap sebagai benih pesantren, sebagaimana akan disinggung di bab berikutnya.

Selain *tauliyah*, otoritas penghulu juga dibangun berdasarkan basis pengetahuannya yang luas dalam hukum Islam. Ini menjadi pertimbangan paling penting dalam pengangkatan mereka menjadi penghulu, di samping memiliki keterampilan administratif, loyal terhadap raja, dan memiliki hubungan keluarga dengan para penghulu senior atau kelas priyayi secara umum (Hisyam, 2001: 42-43).[23] Keahlian mereka dalam syariat dapat dilihat ketika para penghulu menjalankan tugas mereka di pengadilan *surambi*. Di sini, kitab-kitab hukum Islam yang terkenal (*kitab hukum fekih*) menjadi referensi utama sumber hukum untuk menyelesaikan kasus-kasus perselisihan. Notojoedo (1956: 49) mendaftar buku-buku fiqih yang digunakan dalam pengadilan *surambi* di Yogyakarta; yaitu, *al-Muharrar* karya Abu al-Qasim Abdul Karim bin Muhammad al-Rafi'i (wafat 623 H), *al-Mahalli* karya Muhammad bin Ahmad al-Mahalli (wafat 864 H), *Tuhfah al-Muhtaj* karya Ibnu Hajar al-Haitami (wafat 973 H), *Fath al-Mu'in* karya al-Malabari dan *Fath al-Wahhâb* oleh Abu Yahya Zakariyah al-Anshari (wafat 926 H). Kitab-kitab ini juga dapat ditemukan dalam daftar van den Berg tentang kitab-kitab yang digunakan ulama dalam pengajaran Islam di pesantren di Jawa pada abad ke-19 (van den Berg, 1886, 531-533).

Berdasarkan kenyataan ini, penghulu memiliki pengalaman belajar Islam seperti halnya ulama *pesantren*, sehingga mereka bisa memperoleh posisi terhormat, baik dalam ranah politik priyayi maupun keagamaan para ulama. *Kauman*, desa di mana *penghulu ageng*—dengan *abdi dalem pamethakan*—hidup, sangat erat diasosiasikan dengan keberagamaan yang kuat. Terletak di belakang masjid agung kerajaan, desa *kauman* menjadi pusat Islam di lingkungan istana kerajaan di mana ajaran Islam secara nyata dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari kaum Muslim santri; suatu kondisi yang sama dengan *pesantren* di tengah-tengah

masyarakat pedesaan. Dengan penjelasan ini, perlu ditekankan bahwa *penghulu*, sebagaimana kadi, muncul sebagai sebuah institusi ulama yang mapan di Kerajaan Mataram.

Islamisasi Politik Kerajaan: Teks

SEJALAN dengan berdirinya institusi hukum, Nusantara pada abad ke-17 juga menyaksikan munculnya gagasan-gagasan politik yang semakin terintegrasi dengan tradisi Islam di dunia Muslim. Di sini, saya akan memfokuskan diskusi pada dua teks, *al-Mawâhib* dan *Taj al-Salatin*. Karena alasan-alasan yang akan diuraikan di bawah, dua teks itu memiliki nilai penting bagi studi ini. Selain memperlihatkan kontekstualisasi Islam di Negeri Bawah Angin, kedua teks tersebut menunjukkan kondisi di mana politik kerajaan makin terislamkan.

Saya akan memulai dengan *al-Mawâhib*. Judul lengkapnya adalah *al-Mawâhib al-Rabbâniyyah 'an al-As'ila al-Jâwiyyah*. Kitab ini ditulis seorang ulama dari Makkah, Muhammad bin Allan bin Allan (1588-1647), atas permintaan penguasa Kerajaan Banten, Pangeran Ratu atau Sultan Abu al-Mafakhir (Abu al-Mafakhir Abdul Qadir al-Jawi al-Syafi'i, berkuasa 1626-1651). Manuskrip teks tersebut disimpan di Perpustakaan Universitas Leiden (Cod. Or. 7405 [4]) dan Perpustakaan Nasional Indonesia (A. 105, Rol 527.01).[24] Dari dua manuskrip tersebut, yang akan saya rujuk di sini adalah teks yang berasal dari Perpustakaan Nasional. Tidak seperti manuskrip dari Leiden—berupa kumpulan dari beberapa teks yang berbeda—manuskrip Jakarta terlihat sebagai teks tunggal. Ia berisi pokok-pokok tertentu terkait politik Islam yang menjadi fokus perhatian Raja Banten, yaitu gagasan-gagasan politik dalam *Nasihat al-Mulûk* oleh al-Ghazali (wafat 1111).

Dilihat dalam kaitan dengan transmisi Islam, teks ini memberi kita bukti lain tentang bagaimana Timur Tengah, khususnya Makkah, memegang peran penting dalam perkembangan Islam di Nusantara. *Al-Mawâhib* dimaksudkan untuk memberi penjelasan tentang isu-isu politik yang secara umum diperdebatkan pada abad ke-17. Terjemahan Jawa untuk teks Arab ini, yang diberikan di setiap antar-baris, menegaskan bahwa *al-Mawâhib* ditujukan untuk pembaca Jawa. Juga penting untuk dicatat, *al-Mawâhib* dibuat dalam bentuk pemberian fatwa. Setiap item isinya dihadirkan sebagai sebuah jawaban bagi permintaan fatwa (*istiftâ'*) oleh Raja Banten. Dalam hal ini, *al-Mawâhib* hadir untuk menambah koleksi fatwa Makkah tentang Islam di Nusantara, mendahului *Muhimmah al-Nafâ'is* pada abad ke-19 (Kaptein, 1997; 1995: 141-160).

Teks berjumlah 157 halaman ini menghadirkan diskursus intelektual Nusantara masa pra-kolonial, di mana politik berorientasi-raja memperoleh penekanan kuat (Milner, 1983: 29-34). Seperti teks-teks ideologi kerajaan lainnya, muatan utama dalam *al-Mawâhib*, yang terdiri atas sepuluh pertanyaan beserta jawabannya, berpangkal pada persoalan-persoalan politik dan praktik politik penguasa di kerajaan. *Al-Mawâhib* menghadirkan pandangan ulama Makkah pada masa itu di bidang politik kerajaan, seraya menekankan peran penting Makkah sebagai pusat spiritual bagi kekuasaan politik raja. Di Nusantara abad ke-17, Makkah memang lebih menonjol sebagai sumber legitimasi politik daripada sebagai tempat untuk *thalab al-'ilm*. Perjalanan (*rihlah*) ke Makkah, termasuk haji, dimaknai dalam domain politik kerajaan, dan diarahkan untuk meningkatkan kekuatan politik (Matheson dan Milner, 1984: 12).

Banten, dalam konteks politik penulisan *al-Mawâhib*, adalah salah satu kerajaan terkemuka Nusantara pada abad ke-17 yang memiliki hubungan erat dengan Timur Tengah (Schrieke, 1957:

I, 242). Raja Banten yang meminta fatwa kepada Ibnu Allan adalah Pangeran Ratu. Dia adalah raja pertama di Jawa yang memperoleh gelar sultan dari Makkah, yang sangat mungkin telah menginspirasi Sultan Agung dari Mataram untuk menggunakan gelar serupa pada 1641—melalui seorang utusan yang dikirim ke Makkah dan kembali dengan wewenang untuk memberinya gelar sultan (Ricklefs, 2001: 55). *Al-Mawâhib* adalah bukti nyata hubungan agama dan politik Kerajaan Banten dengan Timur Tengah, khususnya Makkah. Bersamaan dengan pertumbuhannya sebagai sebuah kerajaan maritim, hubungan dengan Makkah ini dijalin sebagai satu langkah strategis guna memperoleh legitimasi agama bagi kekuasaan politiknya, sama seperti kasus serupa dengan kerajaan-kerajaan Barat untuk tujuan-tujuan ekonomi (Gallop, 2003: 418-433).[25]

SELAIN itu, yang juga penting dijelaskan di sini adalah, pertanyaan-pertanyaan dalam *al-Mawâhib* dirumuskan dengan merujuk pada karya Al-Ghazali, *Nasîhat al-Mulûk*. Ini mengindikasikan pencari fatwa (*mustafi*) di Banten tidak hanya mengenal *Nasîhat al-Mulûk*, tetapi juga memiliki keinginan untuk membuat kitab tersebut terintegrasi dengan politik Kerajaan Banten, dan akhirnya kepada diskursus politik Nusantara abad ke-17. Meski terjemahan Melayu *Nasihat al-Mulûk* baru berangka tahun 1700 (Ricklefs dan Voorhoeve, 1977: 120), dapat dikatakan bahwa buku tersebut telah lama menjadi bagian penting politik kerajaan di Nusantara. Masa ketika Raja Banten mengirim pertanyaan-pertanyaan kepada Ibnu Allan berbarengan dengan munculnya teks-teks sastra yang didedikasikan sebagai nasihat untuk para raja dengan prinsip-prinsip ajaran Islam (Marrison, 1955: 61), di mana teks seperti *Nasihat al-Mulûk* menjadi bagian penting (Lambton, 1981: 117). *Nasihat al-Mulûk* menjadi sumber teks sastra yang lainnya di

Nusantara, *Taj al-Salatin*. Kedua teks ini menghadirkan diskusi yang ditujukan untuk memberi para raja nasihat moral Islam, membimbing mereka dengan "nasihat praktis tentang sikap yang benar" (Rosenthal, 1958: 69).

Ditulis oleh Bukhari al-Jauhari di Aceh, kemungkinan pada 1603, *Taj al-Salatin*[26] adalah salah satu teks terpenting tentang ide-ide politik Islam di Nusantara. Teks ini secara khusus ditulis untuk menjadi panduan keagamaan bagi para raja. "Ini adalah buku yang hebat," demikian *Taj al-Salatin* memulai pembicaraannya, "untuk menjelaskan etika bagi para raja, rokoh-tokoh istana (menteri dan hulubalang), setiap orang besar, rakyat, dan semua yang berhubungan dengan kerajaan" (Hussain, 1992: 6). *Taj al-Salatin* diakui sebagai teks politik terpenting dari dunia Melayu dan Nusantara abad ke-17. Teks ini tidak hanya digunakan di Aceh, tempat teks tersebut ditulis, tetapi juga di Jawa. Carey (1975: 344) mencatat bahwa *Taj al-Salatin* disalin di Keraton Yogyakarta di Jawa pada 1831, dan digunakan oleh Sultan Hamengkubuwono I dalam menjalankan politiknya di kerajaan. Teks ini juga populer di kerajaan Islam Makassar, Sulawesi Selatan, di mana ia memengaruhi penulisan sebuah karya sastra politik untuk melegitimasi kaum aristokrat kerajaan yang baru masuk Islam, "*Budi Istirahat Indra Bustanil Arifin*" (Pelras, 1993: 149). Karenanya, Winstedr (1969: 97) memuji *Taj al-Salatin* sebagai teks yang memiliki "pengaruh besar terhadap ide-ide Melayu". Ia menjadi elemen inti dalam pembentukan tradisi politik di Melayu dan dunia Indonesia (Abdullah, 1993: 35-58). Oleh karena itu, *al-Mawâhib* dan *Taj al-Salatin* hadir sebagai bagian inheren dari diskursus politik Islam dan menekankan perlunya meletakkan *Nasîhat al-Mulûk* di jantung politik berorientasi-kerajaan di Nusanrara.

Islamisasi Politik Kerajaan: Diskursus

KITA mulai dengan kekuasaan politik. *Taj al-Salatin* memandang kekuasaan politik sebagai bagian inheren dalam agama. Kekuasaan politik (*hukûmah*), perihal mengatur masyarakat, disejajarkan dengan tugas-tugas kenabian (*nubuwwah*), perihal membimbing manusia ke jalan yang benar. Kedua tugas ini harus ada dalam wewenang politik raja. Keduanya digambarkan sebagai "dua permata dalam satu cincin" (Hussain, 1992: 46-47). Bagi *Taj al-Salatin*, kekuasaan politik dipahami berkarakter ketuhanan. Tuhan adalah sumber bagi otoritas politik para raja dan kedaulatan tertinggi kerajaan. Dalam kaitan ini, *Taj al-Salatin* memberi sebuah ilustrasi yang berasal dari cerita tentang Nabi Adam a.s. Teks tersebut menggambarkan Adam sebagai nabi pertama yang diangkat oleh Tuhan sebagai raja pertama di bumi. "Harus kamu ketahui," demikian teks tersebut menyatakan, "Tuhan memiliki hak prerogatif untuk menciptakan Adam di bumi ini, orang yang dianugerahi gelar *khalifah* (wakil Tuhan) dan diangkat sebagai raja di antara semua abdi-Nya" (Hussain, 1992: 43). Teks tersebut kemudian menekankan bahwa Nabi Adam selama hidupnya mengatur masyarakat berdasarkan perintah Tuhan. Dia membimbing mereka dalam mencari kebaikan Islam dan melarang mereka melakukan tindakan jahat (Hussain, 1992: 44-45).

Pernyataan *Taj al-Salatin* di atas adalah gagasan dasar pemikiran politik dalam Islam. Islam meyakini dan menekankan asal-usul ketuhanan dalam pemerintahan. Titik awal tradisi politik Islam adalah asumsi bahwa hak dan kewajiban ditentukan dan diwahyukan oleh Tuhan sebagai pemegang kedaulatan tertinggi. Berasal-usul dari Tuhan, kerajaan yang menjadi tempat berlangsungnya kehidupan masyarakat [Muslim], sedianya menjamin keberlangsungan Islam (Lambton, 1981: xiv-vi; Kerr 1966: 4). Oleh karena itu, bagi *Taj al-Salatin*, keberadaan kerajaan

bukanlah satu hal yang perlu didiskusikan, bahkan tak perlu juga dipertanyakan. Malahan, teks tersebut menekankan penerapan prinsip-prinsip Islam dalam kerajaan. Di sini, ilustrasi tentang Nabi Adam dalam *Taj al-Salatin* penting diikuti. Diangkat sebagai penguasa kerajaan, Adam berupaya menerapkan prinsip-prinsip Islam sejalan dengan tugas-tugas kenabiannya, yaitu memenuhi tuntutan-tuntutan moral terkait dengan fondasi dasar kerajaan yang bersifat Ilahiah.

Pada saat yang sama, *Taj al-Salatin* menekankan kewajiban moral Islam dalam pemerintahan—yaitu jika kerajaan diatur atas dasar prinsip Islam, yang berasal dari Tuhan, kesejahteraan dan kemakmuran sosial tentunya akan datang dan berlangsung terus-menerus. Hal yang berlawanan akan terjadi dalam sebuah kerajaan yang diatur sebaliknya. Dalam kaitan ini, *Taj al-Salatin* memberi ilustrasi lain yang berasal dari kisah Nabi Musa a.s., yang berjuang melawan Fir'aun, raja tiran terkenal. Teks tersebut menceritakan bahwa Fir'aun akhirnya dihukum oleh Tuhan—bukan oleh Musa—ketika dia tewas tenggelam di Laut Merah. Secara bersamaan, Tuhan mengangkat Musa sebagai raja, dan memberinya tugas-tugas *hukûmah* dan *nubuwwah* (Hussain, 1992: 49).

Dengan penjelasan di atas, *Taj al-Salatin* menegaskan gagasan dasar politik Islam. Teks tersebut memandang politik sejalan dengan pemikiran yang telah berakar kuat dalam tradisi Islam. Karenanya, *Taj al-Salatin* lebih kuat diwarnai tradisi Islam daripada teks-teks Melayu lain yang telah dibahas sebelumnya, *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu*. Dalam *Taj al-Salatin*, gagasan politik dirumuskan terpisah dari pengaruh pra-Islam—yang justru menjadi elemen penting dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu*. Dalam konteks wewenang politik, di samping menekankan beberapa gagasan Islam seperti yang dapat dilihat dalam *Taj al-Salatin*, *Sejarah Melayu* masih memasukkan peran

khusus genealogi raja, mengklaim bahwa para raja Melayu adalah keturunan dari Iskandar Zulkarnain.

Lebih jauh, cara teks tersebut menghadirkan genealogi ini memberi kesan kuat besarnya pengaruh tradisi politik pra-Islam. *Sejarah Melayu* menekankan pentingnya Bukit Siguntang Mahameru, tempat suci tradisi Hindu-Buddha, sebagai lokasi di mana keturunan Iskandar Zulkarnain turun dari surga. "Dan itu kemudian menggaduhkan seluruh negeri," demikian *Sejarah Melayu* menceritakan, "bahwa keturunan Raja Iskandar Zulkarnain sekarang di Palembang, turun dari Bukit Siguntang Mahameru. Lalu, raja di setiap bagian negeri datang untuk memberi penghormatan" (Winstedt, 1938: 54-55; Brown, 1970: 13-14). Penting dijelaskan di sini bahwa Bukit Siguntang Mahameru, bukit Palembang, adalah satu aspek penting yang berkaitan dengan Sriwijaya, kerajaan Hindu-Buddha terkemuka, khususnya aliran Buddha Mahayana (Coedes, 1968: 84). Kerajaan ini dikenal sebagai pusat pengajaran agama Buddha. Catatan Cina menyebutkan, pada abad ke-7, terdapat lebih dari seribu pendeta Buddha yang belajar di Sriwijaya, dan mereka melakukan upacara-upacara ritual yang identik dengan yang dilakukan di India (Coedes, 1968: 81). Dalam kaitan politik, Bukit Siguntang Mahameru memiliki makna simbolis bagi keberadaan penguasa sebagai seorang raja-tuhan. Ia dianggap sebagai pusat dunia, gunung kosmik, dan raja diidentifikasi sebagai poros dunia. Ini berarti, raja adalah reinkarnasi dewa dan representasi Tuhan di dunia. Dia digambarkan duduk di atas singgasana yang disimbolisasikan dengan Gunung Mahameru (Heine-Gelden, 1956: 2-5).

Pengutamaan unsur-unsur Islam dalam *Taj al-Salatin* juga dapat dilihat dari penggunaan gelar raja Islam, *khalifah* dan *zill Allâh fi al-'alam* (bayangan Allah di bumi). Dalam teks ini, gelar-gelar tersebut digunakan dengan rujukan yang jelas kepada Islam.

Taj al-Salatin melukiskan gelar-gelar tersebut berdasarkan ajaran-ajaran dasar Islam. Untuk gelar *khalifah*, seperti telah disebutkan, *Taj al-Salatin* merujuk kepada penciptaan Adam sebagaimana disebutkan dalam Al-Quran (2: 30), di mana Adam diangkat oleh Tuhan menjadi wakil-Nya (*khalifah*) di bumi (Hussain, 1992: 43-44). Hal yang sama juga terjadi dengan gelar *zill Allâh fi al-'alam*. Teks tersebut menggunakan gelar ini untuk raja-raja yang menjalankan langkah-langkah politik mereka berdasarkan prinsip-prinsip Islam. Teks tersebut memberi contoh yang berasal dari sejarah Nabi dan empat Khalifah Rasyidin, yang dianggap telah menjalankan kekuasaan mereka berdasarkan prinsip-prinsip Islam.

Melalui ilustrasi ini, *Taj al-Salatin* memasukkan kriteria Islam bagi gelar raja. Para raja bisa bergelar *khalifah* atau *zill Allâh fi al-'alam* dengan syarat mereka menjalankan kekuasaan politiknya berdasarkan prinsip-prinsip Islam. Sementara itu, para penguasa tiran, yang menjerumuskan kerajaan ke jalan yang sesat, adalah bayangan iblis atau *khalifah* seran (Hussain, 1992: 49-57). Menurut *Taj al-Salatin*, prinsip-prinsip Islam sedianya menjadi prasyarat mendasar bagi penggunaan gelar raja. Teks tersebut menandaskan gelar-gelar tersebut untuk menuntut para raja agar menjalankan kekuasaan politik mereka berdasarkan ajaran-ajaran Islam. Di sini, lagi-lagi *Taj al-Salatin* berbeda dari *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu*. Dalam kedua teks terakhir, gelar raja semata-mata diasalkan kepada para raja mualaf tanpa memberinya penekanan pada tugas-tugas agama dalam praktik politik mereka.

Sejalan dengan kepemimpinan politik moral, *Taj al-Salatin* juga membuat kriteria untuk menentukan para raja yang memiliki kualifikasi menjalankan tugas-tugas politik maupun tugas-tugas kenabian. Dalam kaitan ini, teks tersebut memperkenalkan konsep adil. Berasal dari bahasa Arab, *'adl*—secara literal bermakna "adil" atau "jujur"—adil digunakan di sini merujuk pada kondisi moral

dan kesempurnaan agama, di mana "kebenaran (*the truth*) terdapat baik dalam ucapan maupun tindakan" para raja. Bersama-sama dengan *ihsan* (kebaikan), adil didefinisikan sebagai "hal terbaik bagi para raja, sehingga raja yang tidak memiliki kedua kondisi ini (adil dan *ihsan*) tidak dapat diakui sebagai raja sejati" (Hussain, 1992: 64).

Taj al-Salatin mengklasifikasi konsep adil ke dalam beberapa kualitas yang harus dimiliki agar seseorang menjadi raja yang sah di kerajaan. Raja adil adalah dia yang selalu ingin menuntut ilmu pada ulama, memperhatikan kondisi sosial rakyatnya, menganjurkan kebajikan dan melarang keburukan, melindungi rakyat dari setiap kejahatan, serta mirip para nabi dan wali dalam tugasnya masing-masing (Hussain, 1992: 71-91). Selain itu, teks tersebut juga menasihatkan agar raja mengetahui rakyatnya berdasarkan rasio (*akal budi*), sehingga mampu membedakan antara baik dan buruk, antara kebahagiaan dan bahaya, dan antara adil dan yang tidak adil (Hussain, 1992: 156-157). Juga, teks tersebut menekankan pada raja untuk memiliki, atau setidaknya mengetahui, ilmu *kirafat* dan *firasat*, agat raja mampu memahami secara tepat karakter dasar manusia, khususnya orang-orang yang diangkat sebagai pejabat resmi istana (Hussain, 1992: 174).

Sebegitu penting konsep adil, sehingga ia tidak hanya menjadi rumusan raja ideal, tetapi juga menunjukkan keberadaan raja dan sumber stabilitas kerajaan. *Adil* diletakkan dalam arah yang berlawanan dengan zalim (situasi tirani). Jika yang pertama adalah kriteria raja yang ideal, yang kedua adalah kriteria raja yang tidak adil; dan jika yang pertama adalah jaminan keberadaan kerajaan yang stabil, maka yang kedua menjadi faktor utama kekacauan dan kehancuran (Hussain, 1992: 66). Pentingnya adil kemudian digambarkan melalui contoh seorang raja yang bermaksud pergi haji ke Makkah. Dikatakan, raja yang memerintah rakyat

berdasarkan prinsip adil sama dengan orang yang pergi haji ke Makkah sebanyak enam puluh kali (Hussain, 1992: 65-66). Contoh yang sama dapat juga ditemukan dalam ilustrasi tentang shalat. Teks tersebut mengatakan, raja adil yang shalat sekali akan diberikan ganjaran yang sama oleh Tuhan seperti orang yang shalat seribu kali (Hussain, 1992: 66).

Melalui gambaran ini, raja yang adil dihubungkan dengan keberadaan kerajaan. Kehadirannya di atas takhta adalah sebuah keniscayaan absolut, yang tanpanya keberadaan kerajaan tidak diakui. Di sini, lagi-lagi, *Taj al-Salatin* menghadirkan satu rumusan Islam dalam politik berorientasi kerajaan, yaitu daulat, sebagaimana telah dibahas. Dalam beberapa hal penting, konsep adil sama dengan konsep daulat dalam *Sejarah Melayu*, yang didefinisikan sebagai kualitas raja yang diberkahi Tuhan dan karenanya menjamin kerajaan. Namun, dengan konsep adil, *Taj al-Salatin* sangat menekankan unsur-unsur Islam baik dalam pemikiran maupun praktik politik. Sebagaimana dalam kasus gelar bagi raja, teks tersebut menjadikan ajaran Islam sebagai fondasi etik bagi praktik politik raja. Dengan demikian, *Taj al-Salatin* menghadirkan suatu diskursus intelektual yang berupaya membuat politik berorientasi-kerajaan—khususnya di Kerajaan Aceh—berjalan dalam koridor agama.

Terkait konsep *adil*, sangat jelas bahwa *Taj al-Salatin* memuat gagasan politik serupa yang telah mapan di Nusantara abad ke-17 dan 18. Meski dengan istilah yang berbeda, spirit adil karenanya dapat ditemukan dalam tradisi Jawa, yang diartikulasikan dalam istilah "*witjaksana*" atau "*kawitjaksanaan*". Seperti adil, pengertian *witjaksana* juga menunjukkan kesempurnaan dalam diri seorang raja yang memerintah kerajaan. *Witjaksana* didefinisikan sebagai "suatu kapasitas yang sangat dihormati dan langka, yang tidak hanya menganugerahi pemiliknya dengan tingkat pengetahuan

yang sangat luas tetapi juga kesadaran yang mendalam terhadap realitas dan kepekaan terhadap keadilan" (Moertono 1968: 41). Seperti halnya adil, *witjaksana* berkembang sebagai sebuah konsep politik Jawa untuk menunjukkan raja ideal yang memiliki "kemampuan terhebat tidak hanya dalam menimbang keuntungan atau kerugian dalam suatu keputusan rumit, tetapi juga kepekaan yang tajam dalam membuat keputusan, mengendalikan situasi, khususnya dalam menjaga tata kosmik" (Moertono, 1968: 41).

Begitu pula, karena posisinya yang sentral dalam diskursus politik Islam, adil menjadi fokus perhatian Raja Banten, sebagaimana dicatat dalam *al-Mawâhib*. Lima dari sepuluh pertanyaan yang ditanyakan raja terhadap mufti Makkah berhubungan dengan persoalan-persoalan politik dan praktik politik raja di kerajaan tersebut, di mana konsep dan praktik adil menjadi isu utama. Konsep adil muncul dalam perranyaan ketiga terkait cara raja memimpin kerajaan. Merujuk pada *Nasîhat al-Mulûk*, raja bertanya tentang makna *adil*, yang dikatakan dalam buku tersebut sebagai salah satu aspek fundamental untuk mengatur kerajaan. Mufti memberi fatwa dengan mengatakan bahwa adil adalah mengikuti Nabi Muhammad Saw., baik dalam perbuatan maupun praktik politiknya, selain mengikuti para sahabatnya.[27] Pertanyaan tentang adil juga dijadikan isi permintaan fatwa (*istiftâ'*) berikurnya oleh raja. Dalam pertanyaan keempat inilah, raja bertanya—yang kemudian disetujui oleh mufti—bahwa adil menjadi komponen yang niscaya dalam praktik politik raja. Didefinisikan sebagai "*khalifah Allâh fi al-ard*", raja diharuskan memimpin kerajaan berdasarkan prinsip adil.[28]

Juga penting disebutkan di sini bahwa *Taj al-Salatin* menjadikan ajaran sufi rumusan nasihat moral bagi para raja. Setelah menjelaskan proses penciptaan manusia, teks tersebut meminta raja dan para pejabatnya untuk selalu mengingat kedatangan hari akhir

kehidupan saat martabat dan kemakmuran yang mereka miliki akan lenyap. "Setiap raja dengan martabat dan kebesarannya dan menteri punggawa, panglima hulubalang, serta rakyatnya yang berjumlah besar, pasti akan musnah" (Jusup, 1975: 18; Hussain, 1992: 22). Demikianlah, *Taj al-Salatin* adalah sebuah teks tentang "cermin bagi para raja" di Nusantara. Rumusan nasihat moral bagi sikap politik raja menjadi substansi utama teks tersebut. Teks itu membentuk diskursus Islam pada masa ketika pandangan Islam ulama didedikasikan untuk politik kerajaan Nusantara.

Ulama dan Raja

DIBANDINGKAN AL-SINKILI dan AL-MAQASSARI, agaknya al-Raniri memiliki pandangan lebih terperinci tentang hubungan ulama-raja. Karyanya, *Bustan al-Salatin*, yang digambarkan oleh Winstedt (1969: 90) sebagai sebuah "ensiklopedi sejarah dunia", memberi kita bukti tentang cara seorang ulama neo-sufi berhadapan dengan isu-isu politik kerajaan. *Bustan al-Salatin* (selanjutnya disebut *Bustan*) ditulis sekitar tahun 1630-an, didedikasikan kepada pelindungnya, Iskandar Tsani. Dalam pengantarnya untuk *Bustan* (MS Melayu Raffles no. 8: 4), al-Raniri menulis bahwa Iskandar Tsani menugaskannya untuk "menyusun sebuah buku (kitab) dalam bahasa Melayu (Jawi) terkait perbuatan warga di ... bumi ... menghubungkan perbuatan para raja di masa-masa awal dan kemudian" (dikutip dari Grinter, 1979: 10).

Bustan terdiri dari tujuh buku. Dimulai dengan penciptaan dunia, kemudian berlanjut (buku kedua) dengan sejarah para nabi, para rasul Tuhan, dan para raja dari masa pra-Islam. Lalu dilanjutkan dengan periode Islam dari masa Nabi Muhammad Saw. sampai kerajaan-kerajaan Islam di India. Buku kedua *Bustan* memuat sejarah Islam di Asia Tenggara, berpusat pada Kerajaan

Malaka dan Pahang, diikuti oleh Aceh. Keempat buku berikutnya (buku ketiga sampai keenam) berisi panduan politik dan nasihat bagi para raja, didasarkan pada kisah-kisah yang berhubungan dengan perilaku para khalifah dan raja di masa lalu. Mengikuti *Nasîhat al-Mulûk* karya al-Ghazali, *Bustan* sangat menekankan pentingnya para raja untuk mengambil pelajaran dari kisah-kisah ini. Buku terakhir, buku ketujuh, berkaitan dengan prestasi ilmiah dalam bidang firasat, anatomi, dan kedokteran (Grinter, 1979: 12-37; lihat juga Steenbrink, 1994: 183-203).

Bustan adalah karya sejarah al-Raniri yang mengagumkan. Karya tersebut secara khusus memasukkan sejarah Islam di Nusantara, terutama Kerajaan Aceh, sebagai bagian dari sejarah dunia. Dalam konteks inilah, selain menunjukkan pengetahuan al-Raniri yang mendalam tentang Islam dan sejarah—di mana dia merujuk karya-karya terkenal dan standar tentang doktrin Islam dan historiografi (Grinter, 1979: 264-273)[29]—*Bustan* juga menghadirkan horizon yang luas dari diskursus Islam pada masa itu dan juga membahas isu-isu yang melampaui wilayah agama.

Meski demikian, *Bustan* adalah sebuah teks yang merupakan genre adab atau sastra istana (Brakel, 1970: 8). Konsekuensinya, ia dilihat sebagai bagian dari politik kerajaan. Al-Raniri memang mendedikasikan *Bustan* untuk mengembangkan budaya politik berorientasi-raja, sebagaimana halnya *Taj al-Salatin*. Seperti ditunjukkan kutipan di bawah ini, al-Raniri sangat menekankan kepada umat Islam untuk mematuhi raja seraya menganggapnya sebagai sebuah kewajiban agama:

> Maka setiap orang yang khianat sungguh dimurkai oleh Allah Yang Mahatinggi dan akan datang baginya hukuman atas perbuatannya itu, dan begitu juga orang-orang yang khianat kepada raja pasti akan datang kepada mereka murka Allah...

> Wahai, setiap hamba Allah, janganlah berkhianat kepada raja (Iskandar, 1966: 46).

Al-Raniri menegaskan pola hubungan antara ulama dan raja. *Bustan*, seperti *Taj al-Salatin* dengan konsep adil-nya, mengedepankan gagasan politik Islam yang sejalan dengan budaya politik Nusantara. Penekanan pentingnya pelaksanaan syariat oleh para raja diketengahkan *Bustan* dan *Taj al-Salatin* dalam corak pemikiran politik yang berpusat pada raja. Dalam kaitan inilah, posisi politik teks tersebut dapat dipahami. Seperti dalam kasus *Sejarah Melayu*, kesetiaan dan kepatuhan kepada raja menjadi isi utamanya. Teks tersebut menegaskan bahwa kepatuhan kepada raja sama dengan mengikuti perintah Tuhan. Dengan cara ini, para raja diberi otoritas politik yang sah, yang harus diakui umat Islam.

Maka, sangat jelas bahwa Islam telah dirumuskan dalam kerangka pemikiran politik yang memberi penekanan pada kemahakuasaan raja. Meskipun Islam dijadikan ukuran bagi raja ideal, ia tidak pernah menjadi basis evaluasi perilaku politik raja. Dalam diskursus Islam periode tersebut, tidak ada peluang bagi rakyat untuk mempertanyakan hal itu kepada raja. Justru, Islam menjadi sumber pembenaran agama bagi para penguasa kerajaan-kerajaan absolutis di Nusantara yang mencapai puncaknya pada abad ke-17, masa ketika *Bustan* dan *Taj al-Salatin* disusun. Para penguasa kerajaan disebut telah "memaklumkan status supranatural melalui gelar dan ritual mereka," "mengklaim hak untuk mengatur tanah dan kekayaan rakyat mereka," juga telah melakukan "pembantaian dan pencabutan hak milik secara sewenang-wenang terhadap para budak yang menghalangi jalan mereka" (Reid, 1993a: 251).

Sebagaimana ditegaskan oleh Reid (1993b: 84), Islam memiliki sumbangsih pada pembentukan kerajaan-kerajaan absolutis di Nusantara prakolonial, dan ulama memberi legirimasi keagamaan

untuk meningkatkan absolutisme kerajaan tersebut. Pada masa ketika Islam muncul sebagai sebuah ideologi politik yang mapan di kerajaan, dan ulama dilembagakan ke dalam kadi dan *Syaikhul Islam*, absolutisme raja memperoleh momentumnya dalam sejarah Indonesia. Pola hubungan antara ulama dan raja ini tetap terpelihara hingga panorama politik Nusantara berubah, sebagaimana akan saya bahas dalam bab selanjurnya. []

3

MEMBANGUN RANAH:
Ulama di Negeri Bawah Angin yang Berubah

Kerajaan yang Sedang Berubah

"AKU adalah seorang raja sekaligus tentara, bukan pedagang seperti raja-raja Jawa lain," demikian Sultan Agung memproklamasikan diri ketika memerintah Kerajaan Mataram (1613-1646) (Masselman 1963: 313). Dia memandang dirinya berbeda dengan ulama *cum*-raja di pesisir Jawa, yang terlibat dalam aktivitas pedagangan jarak jauh di Nusantara. Kutipan di atas sekaligus menghadirkan pandangan kultural Jawa pedalaman, letak geografis Kerajaan Mataram. Atas dasar itu, Sultan Agung menganggap pesisir sebagai ancaman bagi visi politiknya untuk menguasai seluruh Jawa. Maka, dengan dukungan militer yang kuat, Sultan Agung melakukan serangkaian penaklukan di seantero wilayah Jawa. Dia menaklukkan Lasem dan Pasuruan pada 1614 dan 1617, salah satu penaklukan terpenting selama ekspedisi militernya ke Jawa Timur.

Dari 1620 sampai 1625, dia menaklukkan beberapa wilayah yang bersekutu dengan Surabaya—Sukadana pada 1622 dan Madura pada 1624—yang kemudian mengambil alih Surabaya pada 1626.

Melalui serangkaian penaklukan yang disebutkan di atas, Sultan Agung berhasil membangun fondasi kuat bagi pembentukan Mataram sebagai kerajaan Islam terkuat di Jawa. Semua wilayah di Jawa Tengah dan Jawa Timur, termasuk Madura, jatuh ke tangannya. Penaklukan atas Giri-Gresik pada 1636, benteng Islam pesisir terakhir, melengkapi prestasinya sebagai "penakluk terbesar di Indonesia sejak masa Majapahit" (Ricklefs, 2001: 56). Dengan demikian, keberhasilan Sultan Agung berakibat pada runtuhnya kekuatan politik ulama di pesisir. Di tangan anak dan penggantinya, Amangkurat I (1646-1677), ulama bahkan menjadi sasaran penyerangan politik. Dia memonopoli pesisir dengan cara-cara yang sangat destruktif. Dia melarang rakyat untuk melakukan transaksi perdagangan di laut Jawa, dan menutup semua gudang penyaluran barang (Reid, 1993a: 260).

Meski demikian, visi Sultan Agung untuk menguasai seluruh tanah Jawa perlu dilihat dalam konteks yang lebih luas tentang Nusantara yang tengah berubah. Hal ini terkait dengan munculnya kekuatan Eropa, khususnya Dutch Vereenigde Oost-Indische Compagnie (VOC), di jalur perdagangan Asia Tenggara. Penaklukan Malaka pada 1511 oleh Portugis tidak hanya menghancurkan satu pusat perdagangan penting bagi "berbagai bangsa dengan ribuan persekutuan" (Pires, 1944, II: 287), tetapi juga menandai munculnya kekuatan baru di Asia Tenggara. Demikianlah, setelah berhasil membangun markasnya di Batavia pada 1619, VOC menjelma menjadi kekuatan raksasa yang memengaruhi kehidupan ekonomi di Asia Tenggara. Ditopang oleh teknologi militer yang maju, dukungan keuangan yang kuat, dan organisasi yang rapi, VOC mencapai kesuksesan jauh melampaui apa yang telah

diperoleh Portugis, yang hanya berhasil "mengacaukan organisasi sistem perdagangan Asia" (Ricklefs, 2001: 27). Batavia memberi VOC kedudukan permanen, yang akhirnya membantu VOC memperluas kekuasaannya di semua pulau penghasil rempah-rempah, pala, dan cengkeh di bagian timur Nusantara. Selain itu, dengan letak strategisnya, Batavia juga menjadi benteng kokoh bagi VOC untuk memaksakan kontrolnya atas jaringan perdagangan utama di Nusantara (Reid, 1993a: 274).

Dari tahun 1620-an dan seterusnya, VOC muncul sebagai kekuatan maritim utama di Asia Tenggara. Di Jawa, VOC hadir sebagai tantangan serius bagi visi Sultan Agung untuk menguasai seluruh tanah Jawa di bawah Kerajaan Mataram. Meski kegiatan perdagangannya dipusatkan di pantai utara, VOC membutuhkan pedalaman Jawa untuk menyediakan beras dan kayu guna membuat kapal dan mendirikan bangunan. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa gerakan anti-pesisir Raja Mataram memiliki maksud politik lain—selain digerakkan oleh pandangan politik pedalaman Jawa—yaitu menyaingi meningkatnya kekuatan VOC di Batavia.[1] Sultan Agung sempat melancarkan serangan militer pada 1628 dan kemudian 1629, tapi gagal merebut Batavia.[2] Akibatnya, posisi VOC di Jawa menjadi semakin kuat, dan Kerajaan Mataram dipaksa mengakui dan akhirnya mengakomodasinya. Dengan demikian, visi politik penyatuan Jawa Sultan Agung gagal terpenuhi. VOC mengontrol wilayah pesisir Jawa dan, selama pemerintahan para pengganti Sultan Agung, mengintervensi politik internal kerajaan. Di pusat budaya dan politik Jawa ini, VOC meletakkan fondasi bagi penjajahan oleh Pemerintah Belanda selanjutnya, tidak hanya di Jawa tetapi juga di seluruh wilayah yang kemudian dikenal sebagai Hindia Timur Belanda.

Perkembangan di atas bukanlah pengalaman khas Kerajaan Mataram. Fenomena yang sama juga terjadi di bagian barat

Nusantara, meski dalam latar berbeda dan melalui proses yang tidak sama. Aceh mengalami perkembangan pesat hampir pada saat yang sama ketika Sultan Agung mengonsolidasikan kekuasaannya di Kerajaan Mataram. Sultan Iskandar Muda (berkuasa 1607-1636), raja terbesar Aceh, berhasil menjadikan Aceh sebagai pusat perdagangan internasional, kekuatan politik, dan peradaban Islam terkemuka.[3] Sejak berdiri pada abad ke-16, Aceh harus menghadapi Portugis di Malaka dalam bidang ekonomi dan politik. Keduanya terlibat perebutan hegemoni dalam jaringan perdagangan sepanjang Samudera Hindia, juga dalam monopoli pembelian barang-barang tropis dari kerajaan-kerajaan Melayu di sekitar Selat Malaka.

Dalam kerangka perjuangan merebut hegemoni ini pula, Sultan Iskandar Muda mulai membuat kebijakan ekspansionis. Didukung oleh kekuatan militer yang andal, dia merebut Deli dan Aru masing-masing pada 1612 dan 1613. Serangan militernya ke Johor dilancarkan pada 1613, memboyong Sultan Alauddin Riayat Syah II (berkuasa 1597-1613) dan keluarganya ke Aceh. Namun, pendudukannya atas Johor tidak berlangsung lama. Masih di tahun 1613, Raja Johor dengan gigih mempertahankan kemerdekaannya dan kemudian berhasil mengusir pasukan Kerajaan Aceh. Sementara itu, Sultan Iskandar Muda terus membangun kekuasaannya di belahan barat Nusantara. Dia merebut Pahang pada 1618, Kedah pada 1619, dan Perak yang kaya timah pada 1620. Johor diserang lagi pada 1623, dan pada 1624/1625, Nias dikalahkan. Dengan demikian, Iskandar Muda membangun kontrol kuat atas daerah penghasil lada di Sumatera, sehingga mengontrol semua transaksi perdagangan di sana, termasuk dengan pedagang asing yang dipaksa menerima perjanjian sepihak di Kerajaan Aceh (Kathirithamby-Wells, 1969: 460-461). Kontrol ketat juga diterapkan untuk memperkuat kekuasaan politiknya yang sentralistik, terkait persoalan-persoalan internal negara sampai pada tingkat di mana

Iskandar Muda menjadikan Aceh sebagai salah satu negara absolut terkemuka di Asia Tenggara (Reid, 1993a: 258; 1975: 49-51).

Namun, visi Iskandar Muda untuk membangun kekuatan hegemonik tersebut tidak dibarengi pembangunan sistem sosio-politik yang kuat; sebaliknya, dia meletakkan sistem yang kemudian terbukti rentan untuk mempertahankan supremasi kerajaan. Hal itu berhubungan dengan "penyebaran [sistem] feodal" dalam kekuasaan politik di Aceh (Ito dan Reid, 1985: 197-212), yang terjadi menyusul kebijakan Iskandar Muda untuk memberikan negeri-negeri taklukan kepada *uleebalang* yang saling bermusuhan, yang dia rekrut untuk kepentingan serangannya yang gagal terhadap Portugis di Malaka pada 1629,[4] juga untuk mengganti elite-elite dagang yang kuat (*orang kaya*) di Kerajaan Aceh. Di tangan para penggantinya, kekuasaan *uleebalang* ini menjadi warisan turun-temurun. Karenanya, *uleebalang* muncul sebagai panglima perang dan kepala teritorial dari tanah-tanah kerajaan yang diberikan secara permanen (Ito dan Reid, 1985: 201-202). *Uleebalang* perlahan-lahan menjadi pemilik kekuasaan yang riil di daerah pertanian di pedalaman Aceh, yang membuat mereka muncul sebagai kekuatan yang berpengaruh dalam panorama politik Aceh. Ini terjadi pada saat bersamaan ketika Aceh di bawah kekuasaan raja perempuan.

Sementara itu *orang kaya*, yang pernah dibantai oleh Iskandar Muda, muncul kembali dan memiliki kedudukan kuat dalam politik Aceh. Selama pemerintahan Safiyyatuddin Tajul Alam Syah (1641-1675), dilaporkan bahwa *orang kaya* membentuk organisasi kuat yang menentukan keputusan-keputusan politik kerajaan. Kekuasaan politik *orang kaya* bahkan menjadi lebih kuat selama pemerintahan tiga raja perempuan setelah kematian Tajul Alam pada 1675; mereka memahkotai para ratu dan menjadikannya tanpa memiliki kontrol dalam urusan-urusan negara. Dengan demikian, *orang kaya* inilah yang sebenarnya menguasai Kerajaan

Aceh, baik dalam politik maupun ekonomi. Dalam situasi rersebut, *uleebalang* pedalaman datang guna mendapatkan kembali kekuasaan politik mereka di Kerajaan Aceh. Meningkatnya ketergantungan kapital pada produk-produk pertanian, ketika perdagangan mulai berkurang, menjadi kondisi yang menguntungkan bagi munculnya *uleebalang* dalam politik Aceh *vis a vis orang kaya*. Karenanya, Aceh mengalami instabilitas politik dan kemunduran perdagangan, dan kemudian kedudukan kerajaan sebagai kekuatan politik rerkemuka di bagian barat Nusantara mulai runtuh.

KONDISI internal Aceh memberi kesempatan pada perusahaan dagang Belanda untuk memperluas kekuasaan ekonomi mereka di bagian barat Nusantara. Didukung oleh sekutunya, kerajaan Johor—yang mulai memasuki masa kemakmuran setelah mengusir Aceh (Andaya, 1975: 55-78)—VOC mengusir Portugis di Malaka pada 1641, sehingga ia menjadi satu-satunya perusahaan dagang Eropa di jaringan tersebut. Setelah Malaka, target VOC berikutnya adalah Palembang dan Jambi, wilayah penghasil lada terbesar di Sumatera Selatan. Perjanjian VOC dengan Jambi dan Palembang yang mengatur monopoli atas lada dan produk-produk lain tidak efektif. Perdagangan ilegal dengan perusahaan-perusahaan dagang Eropa yang lain, khususnya Inggris, masih dilakukan oleh para raja. Namun, tidak pernah muncul kerajaan terkemuka di Sumarera Selatan yang sebanding dengan Aceh pada abad ke-17. Kerajaan Jambi dan Palembang terlalu lemah untuk menyamai prestasi Aceh. Selain itu, konflik internal di dalam dan antarkerajaan menghalangi kemajuannya sebagai pusat utama ekonomi dan politik.

Benteng Islam terakhir yang dihancurkan VOC adalah Gowa-Tallo di Sulawesi Selaran dan Banten di Jawa Barat. Berkembang sebagai sebuah kerajaan Islam yang kuat, Gowa-Tallo menjadi musuh utama bagi usaha VOC membangun hegemoni perdagangan

secara penuh di belahan timur Nusantara. Pada pertengahan abad ke-16, dianugerahi dengan para raja yang cakap, Gowa-Tallo masih menjadi pusat utama dari apa yang disebut sebagai "perdagangan ilegal rempah-rempah" (Ricklefs, 2001: 78). Begitu kuatnya Gowa-Tallo, sehingga VOC enggan melancarkan serangan militer secara langsung. Karenanya, VOC—sebagaimana sering terjadi—mencoba membuat aliansi dengan kelompok tertentu dalam kerajaan. Dalam konteks inilah, seorang pangeran Bugis, Le Tenritatta to Unru (1634-1696), lebih populer disebut Arung Palaka, bersekutu dengan VOC dalam melawan Gowa-Tallo.

Didorong oleh sentimen anti-Makassar dari orang beretnis Bugis di Bone, salah satu kerajaan di Sulawesi Selatan yang berada di bawah kekuasaan Gowa-Tallo, Arung Palaka melancarkan pemberontakan Bugis melawan Gowa-Tallo pada 1660, tetapi gagal. Lantas, dia membantu VOC setelah diberi jaminan perlindungan di Batavia pada 1663. Terkesan oleh keterampilan militernya, VOC mengangkat Arung Palaka sebagai pemimpin prajurit Bugis, di samping para tentara Eropa dan pasukan Ambon, dalam serangan militer melawan Gowa-Tallo. Pada 1666, armada VOC sampai di Makassar, dan setelah hampir selama setahun berperang, Gowa-Tallo akhirnya dikalahkan. Arung Palaka berkontribusi pada kemenangan VOC. Kampanyenya tentang anti-Makassar berhasil meyakinkan orang-orang Bugis di Bone, yang membentuk hampir setengah dari tentara Gowa-Tallo, untuk berubah haluan dan bergabung dengan pasukannya melawan Gowa-Tallo. Maka, pada 1667, Raja Gowa-Tallo, Sultan Hasanuddin (1653-1669), dipaksa menandatangani Perjanjian Bungaya (18 November 1667). Konsekuensinya, dia dipaksa tidak hanya menyetujui untuk mengusir semua non-Belanda yang berdagang di kerajaannya—yang menjadi sumber ekonomi utama kekuasaan politik Gowa-Tallo—tetapi juga menerima VOC menduduki Makassar. Pada

1669, setelah mengalahkan peperangan lanjutan dalam skala kecil yang dipimpin oleh Hasanuddin, VOC melancarkan serangan hebat di benteng utama dan terakhir Gowa-Tallo di Sumbuopu. VOC menaklukkan secara penuh kerajaan Gowa-Tallo, dan dengan demikian menghancurkan pusat ekonomi dan politik Islam di bagian timur Nusantara.[5] Taktik VOC melibatkan diri ke dalam elite kerajaan yang berkonflik juga diterapkan ketika berhadapan dengan Banten. Bagi VOC, Banten dianggap strategis. Di samping menjadi bandar pengekspor lada terbesar di Jawa pada abad ke-17, lokasi geografisnya yang dekat dengan Batavia berpotensi menjadi ancaman politik serius bagi VOC (Reid, 1993a: 280). Kondisi tersebut diperkuat oleh fakta bahwa Banten, khususnya di bawah pemerintahan Sultan Abdul Fattah Ageng (1651-1682), mempertahankan kebijakan Islam[6] yang taat, yang kemudian menjadi gerakan anti-kafir melawan VOC (Kathirithamby-Wells, 1990: 118-119). Namun, seperti Gowa-Tallo, Banten mengalami krisis internal yang kemudian membawa VOC menginterversi urusan-urusan kerajaan. Selain terdapat sentimen anti-kafir Sultan Ageng, muncul satu faksi dalam kerajaan yang mendukung sebuah kebijakan yang lebih akomodatif terhadap Belanda. Pangeran Haji, putra Sultan Ageng, memimpin faksi pro-Belanda yang muncul melawan Sultan. Setelah mengalahkan Sultan Ageng pada 1863, dengan peperangan yang sengit, VOC mengangkat Pangeran Haji menjadi raja kompeni (Reid, 1993a: 281; Sasmita, 1967), yang mempercepat kehancuran Banten sebagai sebuah bandar perdagangan terkemuka di Jawa Barat. Pada 1684, Banten sepenuhnya berada di bawah proteksi Belanda.

Sultan Ageng adalah raja terakhir yang dipuji Belanda karena telah mempertahankan secara kuat prinsip-prinsipnya sebagai "orang yang telah berusaha mempertahankan negerinya agar bebas dari pengaruh dan monopoli asing" (de Jong, 1862-

1868 VII: clxviii sebagaimana dikutip oleh Reid, 1993a: 281). Kampanyenya untuk aliansi anti-kafir melawan VOC tidak hanya menegaskan kepemimpinannya yang kuat di Kerajaan Banten, tetapi juga menggambarkan keluasan jaringan perdagangannya yang berpusat pada perdagangan jarak jauh di Nusantara. Di sinilah istilah *jihad* mulai digunakan sebagai sebuah senjata ideologis bagi perlawanan Muslim terhadap VOC.[7] Dalam hal ini, seorang ulama berpendidikan Makkah, Al-Maqassari (1627-1699), terlibat dalam mempertahankan semangat anti-kafir dalam komunitas Muslim Banten.

Alhasil, Banten adalah salah satu pangkalan terakhir dari kota-kota perdagangan di Nusantara. Oleh karena itu, kemundurannya diartikan tidak hanya sebagai awal bagi berdirinya VOC dan kemudian kekuasaan kolonial Belanda di Jawa, tetapi juga akhir dari "zaman perdagangan"—interaksi positif antara perdagangan internasional, agama sktiptural, dan perluasan kerajaan di Nusantara (Reid, 1993a: 325). Dengan demikian, jatuhnya kota-kota perdagangan di Nusantara berpengaruh penting bagi perkembangan Islam yang secara geografis menjadi terkonsentrasikan di wilayah pedalaman dengan munculnya institusi-institusi agama yang berbeda dengan di pesisir. Dengan perkembangan ini, ulama juga memasuki situasi sosial-politik baru yang jauh dari pergaulan kosmopolitan kota-kota perdagangan di pantai.

Munculnya Panorama Baru

"APA yang tidak dimiliki orang-orang lain, kita memilikinya: satu negeri tapi dua raja," demikian *Hikayat Pocut Muhamad* (Siegel, 1976: 322) menggambarkan situasi yang memalukan di Kerajaan Aceh. Ditulis oleh seorang ulama (*teungku*) Lam Rukam atau Mukim XXV (Snouck Hurgronje, 1906: II, 88), *Hikayat*

menghadirkan suara kritis dari seorang pemimpin agama terhadap elite politik tentang kemunduran Aceh. Kutipan *Hikayat* di atas menunjukkan masa di abad ke-18 ketika Kerajaan Aceh mulai memasuki perpecahan; ketika istana mengalami konflik internal di antara elite kerajaan.[8] Dengan demikian, *Hikayat* mengekspresikan pandangan politik baru yang muncul dari ulama Aceh, kebanyakan tinggal di wilayah-wilayah yang jauh dari istana kerajaan. Bukannya menandai politik dan agama sebagai "dua permata dalam satu cincin", seperti yang dikukuhkan *Taj al-Salatin* pada abad ke-17, ulama di Aceh pada akhir abad ke-18, seperti tampak pada kutipan dari *Hikayat* di atas, justru mengambil jarak dari istana. Mereka bahkan mulai mengkritik para penguasa.

Pengalaman yang sama dapat juga ditemukan di Jawa. Menyusul penaklukan militer Sultan Agung, ulama harus menghadapi berbagai sikap politik yang melawan posisi mereka sebagai ulama *cum*-raja (de Graaf dan Pigeaud, 1985: 299-304). Hasrat untuk menyatukan Jawa telah menggiring Sultan Agung menghancurkan kekuatan politik ulama. Hal ini memuncak di tangan penggantinya, Amangkurat I. Dilaporkan bahwa Amangkurat I bertanggung jawab atas pembantaian dua ribu ulama terkemuka di Jawa (van Goens 1656: 202). Dia menuduh ulama mendukung pemberontakan melawan kekuasaannya. Segera setelah menduduki singgasana Kerajaan Mataram pada 1646, dia mengumpulkan para ulama dan kemudian membantai mereka (Reid, 1993a: 263). Dengan lingkaran kejadian dramatis seperti disebut di atas, peran pesisir utara Jawa sebagai pusat ekonomi dan politik dua abad yang lalu pun berakhir. Sebuah panorama sosial dan politik yang baru mulai muncul, yang kemudian menjadi faktor menentukan bagi keberadaan ulama di Jawa.

Perlu ditegaskan, jatuhnya kerajaan-kerajaan maritim menyebabkan munculnya bentuk baru kehidupan ekonomi, yang menjadi

dasar bagi pembentukan corak keagamaan baru di Nusantara. Munculnya corak keagamaan baru itu diikuti oleh berubahnya peran ulama dari pejabat yang diangkat raja menjadi guru-guru agama di institusi-institusi mereka sendiri, *pesantren* di Jawa atau *surau* dan *dayah,* masing-masing di Sumatera Barat dan Aceh. Diskursus Islam di pesantren,[9] seperti yang akan dibahas, yang berbeda dari diskursus yang berkembang di istana kerajaan maritim, menegaskan satu situasi di mana para ulama menerjemahkan doktrin Islam ke dalam suatu panorama politik dan sosio-ekonomi yang berbeda di Nusantara.

"Perdagangan tidak menghasilkan banyak keuntungan, bahkan seandainya Anda menanam lada ... jika di negeri itu tidak ada beras, para raja dan pangeran akan kehilangan kebesarannya... bahkan seandainya Anda memiliki banyak emas, apa gunanya jika Anda menderita kelaparan." Ini adalah kutipan dari *Hikayat Pocut Muhammad*, yang menulis kondisi suram kemunduran Kerajaan Aceh (Drewes, 1979: 166-167). Karya tersebut menggambarkan tidak hanya sikap-sikap yang berubah terhadap perdagangan tapi juga berbagai konsekuensi kemundurannya, yaitu menderita kelaparan. Mundurnya Aceh sebagai pusat perdagangan menyebabkan kemerosotan ekonomi kerajaan. Dalam kondisi demikian, tidak hanya semangat perdagangan—yang bahkan sempat menjadi perhatian utama ulama besar Hamzah Fansuri[10]—yang absen selama periode ini, tapi "kelangkaan besar makanan" juga dilaporkan mulai terjadi di kerajaan (Reid, 1993a: 299).

Fenomena yang sama juga dapat ditemukan di Banten. Setelah selama dua dekade VOC memblokade dan menginterupsi perdagangan lada, penduduk Banten menjelang 1634 menjadi "sangat melarat dan terpencil", sehingga rakyat menenun pakaian mereka sendiri (Meilink-Reolosf, 1962: 258). Laporan-laporan Inggris dan Belanda menunjukkan situasi ekonomi yang makin

memburuk di Jawa Tengah dan Jawa Timur pada 1684. Orang Jawa digambarkan "menjadi miskin dan papa akibat perang dan kerusuhan yang tak ada habis-habisnya; mereka dipaksa berusaha bertahan yang [sebenarnya] sudah melampaui batas kemampuan mereka, dengan menenun pakaian mereka sendiri, tidak hanya untuk mereka pakai sendiri, tapi juga untuk dijual di tempat lain" (Reid, 1993a: 302). Seorang gubernur jenderal Belanda menggambarkan situasi di Jawa tersebut sebagai berikut:

> Menenun pakaian yang mereka pakai sendiri pada praktiknya telah menjadi kesenangan rakyat biasa sejak zaman dahulu di antara orang-orang Jawa dan kebanyakan dari bagian timur; bahkan ketika negeri-negeri ini tumbuh subur dahulu kala, kebanyakan orang-orang ini mencari pakaian Coromandel dan Surat [untuk dipakai sehari-hari], bukan sebagai kemewahan, dan mereka membelanjakan uang yang sangat banyak untuk itu... Sekarang kebanyakan negeri-negeri di sekitar melarat, dan pakaian-pakaian Pantai [Coromandel] dan Surat hanya terbatas untuk orang-orang kaya (van Outhoorn, 1693: 639, dikutip oleh Reid, 1993a: 302).

SEBAGAIMANA di Jawa, penduduk Makassar mengalami problem-problem serupa setelah VOC menaklukkan Kerajaan Gowa-Tallo. Pada 1670-an dan 1680-an, orang-orang Bugis dan Makassar dikatakan dipaksa untuk menenun pakaian mereka. Mereka tidak mampu membeli pakaian-pakaian dari India (Reid, 1993a: 302).

Bukti historis di atas menunjukkan bahwa kejatuhan kerajaan-kerajaan dagang memiliki dampak besar bagi perkembangan Nusantara. Hal ini sebagian dijelaskan dengan munculnya sikap kultural yang menolak untuk terlibat secara aktif dalam perdagangan internasional jarak-jauh. Munculnya sikap kultural tersebut terjadi bersamaan dengan munculnya bentuk baru

dalam kehidupan ekonomi pada periode *post*-pesisir, yang lebih didasarkan pada prinsip sekadar bertahan hidup. Masyarakat, di samping menanam tanaman-tanaman tropis untuk diekspor, mulai menanam jenis tanaman untuk menyambung hidup dalam skala yang jauh lebih luas. Dengan demikian, kasus Banten pada 1630-an, di mana masyarakat tergerak untuk menanam padi (Reid, 1993a: 299), adalah suatu gambaran jelas tentang kecenderungan utama ekonomi di Nusantara. Pertanian dengan skala kecil, yang diproduksi hanya untuk konsumsi mereka, tampak menjadi bentuk baru moda produksi ekonomi, menggantikan cocok-tanam yang berorientasi pasar internasional.

Dalam kaitan kehidupan keagamaan, berakhirnya kerajaan-kerajaan maritim di pesisir sering dipandang sebagai tahap akhir dari Islam kota dan kosmopolitan di pesisir, dan pada saat bersamaan dianggap sebagai permulaan dari Islam tradisional yang berbasis di wilayah pedalaman Nusantara. Harry J. Benda (1983: 12-13) berpandangan bahwa perkembangan politik di atas tidak hanya menjadi akhir bagi keberadaan Muslim urban yang dinamis dan agresif, tapi juga menjadi perkembangan awal bagi Islam yang kurang murni dan sinkretis; bentuk keyakinan Islam yang dirumuskan dalam kerangka budaya tradisional Nusantara. Kesan yang sama juga bisa diperoleh dari karya Clifford Geertz, di mana dia menelusuri pembentukan ajaran tradisional Islam di pesantren kepada beralihnya orientasi keagamaan dari pesisir ke pedalaman, transformasi dari Islam yang berorientasi ortodoks, kosmopolitan, dan internasional kepada institusi-institusi pengajian semata (Geertz, 1960a: 231-232).

Meski demikian, deskripsi yang mengategorisasi pesisir dan pedalaman ke dalam dua wilayah kultural yang distingtif di atas harus dilihat dengan sangat hati-hati. Hubungan pesisir dan pedalaman berlangsung dalam sebuah proses historis yang

kompleks, di mana beragam aspek dalam ekonomi dan politik berkontribusi secara signifikan. Terkait wataknya yang serbaneka, negara kota (*city state*) di Nusantara tidak dapat dipahami dalam sebuah kerangka "komunitas atau budaya keagamaan yang homogen", di mana kaum Muslim ortodoks dan Islam murni membentuk satu-satunya corak kehidupan keagamaan. Struktur kerajaan kota yang tumbuh di pesisir, seperti pada periode pertengahan Islam (Lapidus, 1969: 47-79), berfungsi lebih sebagai "ruang" yang memfasilitasi pertumbuhan beragam aktivitas keagamaan. Tidaklah mengejutkan bahwa Aceh pernah menjadi pusat pemikiran sufi heterodoks *wahdatul wujud* dari Hamzah Fansuri dan Al-Sumatrani. Di Jawa, manuskrip-manuskrip yang sangat mungkin berasal dari abad ke-16 mengemukakan fakta bahwa bid'ah menjadi satu dimensi praktik keagamaan Muslim di pesisir (Drewes, 1969: 42-45).

Oleh karena itu, berubahnya orientasi keagamaan setelah jatuhnya kerajaan-kerajaan maritim harus dijelaskan, menurut saya, dengan mempertimbangkan peran ulama yang berubah. Seperti yang akan saya tunjukkan, dengan runtuhnya kerajaan-kerajaan maritim, pusat-pusat pengajaran Islam beralih dari kerajaan ke institusi yang didirikan ulama, yang tersebar di wilayah pedesaan. Perkembangan ini menjadi kondisi yang menguntungkan bagi ulama untuk terlibat dalam persoalan-persoalan kemasyarakatan. Berbeda dari peran mereka di istana di mana tugas utamanya berkisar seputar memberikan nasihat politik kepada raja, pesantren membuat ulama berkonsentrasi untuk memberi pendidikan agama kepada masyarakat. Dengan demikian, melalui institusi pesantren inilah, ulama memainkan peran utama sebagai "pialang budaya" (*cultural broker*) (Geertz, 1960a: 228-249) yang berkontribusi pada pembentukan kehidupan sosial dan keagamaan umat Islam.

PENGALAMAN Banten di Jawa Barat memberi kita gambaran tentang proses tersebut. Menyusul jatuhnya kerajaan, sejumlah besar ulama mempertahankan posisi mereka sebagai pemimpin agama independen yang secara aktif terlibat dalam pendidikan Islam. Mereka mendirikan pesantren dan tarekat, dan memimpin praktik-praktik keagamaan di tengah masyarakat (Kartodirdjo, 1966: 93). Ulama independen ini, dengan pesantren dan tarekat yang mereka dirikan yang kebanyakan di wilayah yang jauh dari pusat kota bekas kerajaan Islam, menjadi simbol dari jarak ideologis yang diambil ulama dari kekuasaan politik (Van Bruinessen, 1995b: 172-173). Demikianlah, Banten mengalami peralihan dalam hal pusat pembelajaran Islam, dari kerajaan ke pesantren, dan ulama menjadi lebih berkonsentrasi pada kegiatan pendidikan umat Islam. Para ulama independen inilah yang terlibat dalam pemberontakan petani Banten pada 1888 melawan kekuasaan kolonial Belanda (Kartodirdjo, 1966).

Aceh di Sumatera juga memberi kita perkembangan yang hampir serupa dengan Banten. Dalam kasus ini, *dayah*[11] (sebutan orang Aceh untuk pesantren) penting untuk ditekankan. *Dayah* umumnya didirikan pada masa "pembauran feodal" selama pemerintahan Iskandar Muda pada abad ke-17. Pendiriannya mungkin berlangsung bersamaan dengan pembagian teritorial Aceh ke tangan-tangan *uleebalang*. Ini terkait dengan kebijakan Iskandar Muda yang mendelegasikan pos-pos penting kepada ulama, atau *teungku*,[12] seperti pada *uleebalang*. Dengan berdirinya *dayah*, Iskandar Muda tak hanya memperkuat elemen Islam di dalam kerajaan, tapi juga membentuk suatu keseimbangan tandingan (*counterbalance*)—dengan otoritas keagamaan ulama—kepada kekuasaan politik *uleebalang*.[13] Karena itu, *dayah* didirikan di unit teritorial *uleebalang*, yang disebut Nanggroe. Ia memberi masyarakat pendidikan tinggi Islam, setelah *meunasah* di desa

(*gampong*) atau *rangkang* di kabupaten (*mukim*) (Hasjmi, 1975: 13-14).

Oleh karena itu, berdirinya *dayah* menandai permulaan pemisahan antara agama dan politik, yang masing-masing menjadi wilayah ulama dan *uleebalang*. Semula bertempat di wilayah *uleebalang*, *dayah* menyebar lebih luas ke hampir semua wilayah di Aceh, yang pada gilirannya berkontribusi pada penyebaran Islam ke masyarakat Aceh, termasuk orang-orang di wilayah pedalaman. Dalam kondisi tersebut, *dayah* menjadi bagian inheren dalam, dan berkontribusi pada, pembentukan kehidupan keagamaan Muslim. Ulama, pemimpin *dayah*, muncul sebagai tokoh agama yang sangat disegani yang memberi pengajaran agama kepada masyarakat dan menjamin penerapan ajaran-ajaran agama secara benar (Snouck Hurgronje, 1906: I, 71). Dengan perkembangan ini, *dayah* mengalami konsolidasi yang kuat sebagai institusi yang dipimpin ulama, seperti pesantren di Jawa, seraya menghadirkan sebuah komunitas keagamaan yang berbeda, dengan suatu bentuk pemikiran dan gaya hidup yang khas.

Sejak abad ke-18, ketika Aceh mulai pecah, *dayah* mengambil alih kehidupan intelektual Islam, yang pada abad sebelumnya berlangsung di kerajaan. Dengan demikian, masyarakat mulai beralih kepada ulama *dayah* untuk memperoleh pengetahuan Islam. Dalam ranah agama dan politik tersebut, peran *dayah* menjadi semakin penting pada abad ke-19, ketika *dayah* terlibat dalam perang Aceh-Belanda yang bermula pada 1872. Jatuhnya Kerajaan Aceh dan krisis ideologis *uleebalang* membuka jalan bagi ulama *dayah* untuk berperan dalam lanskap politik Aceh. Mereka menjadi perumus ideologi, yang memberi istilah Islam bagi perang Aceh-Belanda dengan menyebutnya sebagai *prang sabil* (perang agama) (Alfian, 1987: 151).

Kasus Khusus di Jawa

PESANTREN di Jawa perlu mendapat perhatian khusus dalam studi ini. Satu hal penting dalam kaitan ini adalah hubungan pesantren dengan Kerajaan Mataram. Berdirinya pesantren-pesantren di daerah-daerah di Jawa Tengah dan Jawa Timur merupakan bagian dari budaya politik Jawa dalam Kerajaan Mataram, di mana regulasi soal-soal keagamaan menjadi satu aspek penting di kerajaan.

Perlu dicatat bahwa politik anti-pesisir yang dilancarkan Sultan Agung tidak bisa dipahami sebagai politik "anti-Islam". Di penghujung masa pemerintahannya, Sultan Agung semakin terlibat dalam memperkuat pelaksanaan ajaran Islam di dalam kerajaan. Pada 1633, dia berziarah ke situs suci di Tembayat, makam Sunan Bayat, salah seorang wali di Jawa. Pada masa ini pula, dia mengubah sistem kalender Jawa dari kalender matahari Saka-Hindu ke kalender campuran bulan Islam-Jawa (*Anno Javanico*) (Ricklefs, 2001: 53-55; 1997: 237-252). Islamisasi kebudayaan Jawa ini terus berlanjut dan makin intensif di tangan para penggantinya sehingga, dengan cara demikian, Kerajaan Mataram menjadi saksi proses penerjemahan Islam ke dalam inti budaya Jawa, sebagaimana tampak pada munculnya teks-teks Jawa yang semakin terislamkan seperti genre *suluk* (Florida, 1995: 14-15); Soebardi, 1971).

Perkembangan tersebut bisa dilihat terutama sekali pada masa Pakubuwono II (1726-1749), di mana pada masa itu penerjemahan Islam ke dalam budaya Jawa memperoleh daya dorongnya. Sebagaimana telah dijelaskan oleh Ricklefs (1998) secara komprehensif, Islam dan sastra Jawa pra-Islam sama-sama memiliki pengaruh kuat. Sejalan dengan sistem keyakinan Jawa, Islam memberi makna bagi politik praktis (*realpolitik*) para elite Jawa yang berkuasa. Sebagian didorong oleh kenaikan Pakubuwono yang masih belia ke singgasana kerajaan pada April 1726, ketika dia

baru berumur 16 tahun, upaya-upaya kultural untuk membuatnya diakui secara politik ini menjadi sangat penting. Karena itu, selain berdamai dengan VOC di Batavia—yang menjadi pemegang kekuasaan ekonomi di Jawa, sebagaimana telah dibahas pada bab dua—ideologi berbasis budaya Jawa bagi raja yang baru diangkat mulai dirumuskan.

Ratu Pakubuwana, nenek raja, memegang peranan sentral dalam urusan kebudayaan di istana kerajaan. Di bawah arahannya (*ingkang ayasa*), teks-teks Jawa ditulis, untuk memberi raja sebuah ideologi baru. Dalam kaitan ini, selain menggunakan kemuliaan Sultan Agung dan budaya Jawa, Ratu Pakubuwana menjadikan Islam sebagai sumber utama. Dia "dengan yakin berupaya mengubah cucunya menjadi seorang raja Muslim yang saleh" (Ricklefs, 1998: 15). Tiga teks Jawa lahir di bawah *ingkang ayasa*-nya: *Carita Iskandar* (1729), *Carita Yusuf* (1730), dan *Kitab Usulbiyah*, yang kemungkinan besar ditulis pada masa yang sama dengan teks pertama dari dua teks yang baru disebutkan. Dalam teks-teks yang menjadi "kitab sakti" dari Ratu Pakubuwana itu, Islam menjadi satu landasan utama bagi perumusan budaya Jawa. Tidak hanya hubungan dengan Ratu Kidul—dewi sakti asli pribumi serta istri supranatural dan sekaligus pelindung raja Jawa—mulai menghilang dalam teks-teks tersebut, tapi karya-karya itu juga menunjukkan hasrat yang kuat untuk menjadikan Islam sebagai sebuah sumber inspirasi, dan sebagai sebuah paradigma kultural kerajaan Jawa (Ricklefs, 1998: 90).

Konteks asing (non-Jawa) dari sejumlah kisah dalam teks-teks tersebut, seperti negeri-negeri di Timur Tengah, disesuaikan ke dalam bingkai suasana Jawa, agar teks tersebut bisa mengajarkan secara leluasa penguasa Jawa tentang etika perilaku berdasarkan Islam. Beberapa contoh dari *Kitab Usulbiyah* penting dihadirkan di sini. Gambaran teks tersebut tentang peristiwa hijrah Nabi dari

Makkah ke Madinah, diberikan dalam suatu cara yang sangat mirip dengan suasana keraton Jawa. Di samping menggambarkan Madinah sebagai sebuah kota komersial, sebagaimana adanya, teks tersebut menyebutkan bahwa Madinah "adalah hutan belantara yang dihuni oleh binatang buas dan ular berbisa", yang mengingatkan pada *Babad Kraton* ketika menggambarkan berdirinya Kerajaan Kartasura pada 1680 di hutan (*alas*) Wanakerta (Ricklefs, 1998: 78-79).

Oleh karena itu, seperti dunia Melayu yang telah dibahas dalam bab dua, teks tersebut di atas berupaya meletakkan Islam di jantung politik kerajaan di Jawa. Namun, harus ditekankan bahwa Islam yang disampaikan dalam teks-teks tersebut secara tegas bersifat Jawa. Ini juga bisa diidentifikasi dalam teks Jawa yang lain pada masa itu yang ditulis di bawah *ingkang ayasa* Ratu Pakubuwana, *Suluk Garwa Kencana* (1730). Seperti kitab Melayu *Taj al-Salatin* dan *al-Mawâhib*, *Suluk* memberi penekanan yang kuat pada perumusan raja ideal dalam kaitan dengan ajaran sufi, seperti yang didefinisikan oleh konsep sufi "manusia sempurna" (*insan kamil*) (Ricklefs, 1998: 122-123), sembari menekankan pentingnya syariat dalam praktik politik raja. Termasuk dalam rangkaian karya Ratu Pakubuwana adalah *Serat Cebolek* yang terkenal, di mana raja dianggap bertanggung jawab tidak hanya dalam urusan politik, tetapi juga dalam bidang agama. Hal terpenting, raja dihadirkan dalam teks tersebut sebagai Pembela Iman yang tugasnya, bersama-sama dengan ulama, mengawal dunia dari bahaya dan menegakkan syariat (Soebardi, 1975: 41-42).

Selain yang telah disebutkan, peran penting Islam dalam budaya Jawa juga diwujudkan dalam pola hubungan para raja dengan pesantren, domain para ulama. Dalam hal ini, para raja memelopori pembangunan pesantren-pesantren di sejumlah daerah yang secara tradisional didesain untuk tujuan keagamaan, yang

disebut *desa perdikan*—desadesa di bawah kekuasaan kerajaan yang diberi status khusus dalam fungsi keagamaan dan dibebaskan dari pajak.[14] Seperti pengabdian sebuah "desa Hindu" pada masa pra-Islam, di mana pemimpin agama dan ahli perbintangan (astrolog) bertanggung jawab dalam mengharmonisasikan tata kosmos (Crawfurd, 1820: II, 266), desa perdikan memiliki makna kultural dalam sistem dan budaya politik Jawa. Ia menjadi satu perhatian utama raja dalam menciptakan dan mengawal tata negara (*njaga tata-tentreming pradja*), dalam mana agama memegang peran penting sebagai "sebuah cara vital bagi keseimbangan [harmoni antara makrokosmos dan mikrokosmos] dan karenanya harus dimasukkan sebagai sebuah tujuan pemerintahan" (Moertono, 1968: 83).[15] Maka, seperti pada masa pra-Islam di zaman Kerajaan Majapahit, para raja Mataram mengangkat ulama-ulama yang dikhususkan bagi desa-desa tertentu dengan tugas antara lain menjaga makam elite kerajaan dan kaum bangsawan, mengajarkan Islam, dan mengorganisasi berbagai kegiatan keagamaan di masjid-masjid desa. Di desa-desa tersebut, ulama memiliki wewenang untuk mengatur hampir semua aspek permasalahan desa, sampai ke tingkat di mana mereka bersikap laiknya pemilik desa yang hanya bertanggung jawab kepada Raja Mataram. Desa perdikan membentuk komunitas-komunitas religius di bawah kepemimpinan ulama, di mana ajaran Islam diterapkan dan aturan-aturan Islam dibuat. Dengan demikian, di desa perdikan inilah, pesantren mula-mula didirikan. Fokkens (1886: 478-480) menjelaskan keberadaan desa itu secara detail, menyebut fakta bahwa pengajaran Islam di pesantren menjadi salah satu aspek terpenting dalam kehidupan masyarakat di desa tersebut.[16] Karenanya, desa perdikan dianggap berkontribusi pada proses Islamisasi masyarakat lokal (Fokkens, 1886: 483; Steenbrink, 1984: 169).

PESANTREN Tegalsari adalah contoh yang bagus tentang kasus tersebut. Bertempat di wilayah yang sekarang disebut Madiun dan Ponorogo di Jawa Timur, Tegalsari secara resmi didirikan sebagai sebuah desa perdikan masa pemerintahan Pakubuwana II (1726-1749) di Kerajaan Mataram. Dekrit kerajaan dari Penghulu Ageng di Surakarta, Tapsir Anom Adiningrat (atas nama Raja Mataram) menyatakan bahwa Raja Kerajaan Mataram mengumumkan Tegalsari sebagai desa perdikan, dan mengangkat seorang ulama, Jahja, dan dua saudaranya, Kasan Besari dan Moekibar, menjadi pemimpin desa tersebut.

Selain itu, dekrit kerajaan juga menyebutkan tugas-tugas utama pemegang jabatan antara lain menciptakan keteraturan sosial dalam kehidupan desa, mengajarkan Islam kepada masyarakat, dan mengatur penyelenggaraan tugas-tugas keagamaan, dan terlibat dalam persoalan-persoalan kemasyarakatan yang lain (Fokkens, 1886: 489-497). Tugas-tugas inilah, khususnya yang berhubungan dengan pengajaran Islam, yang kemudian berkembang menjadi pengajaran yang terlembaga yang dikenal sebagai pesantren. Tegalsari kemudian menjadi sebuah pesantren terkenal di Jawa. Survei Belanda tentang pendidikan di Nusantara pada 1819 menyebut pentingnya Madiun dan Ponorogo, tempat Pesantren Tegalsari, sebagai salah satu pusat paling penting bagi pengajaran Islam di mana santri datang untuk belajar pengetahuan tinggi Islam (van der Chijs, 1864: 218).

Maka, tidaklah mengejutkan jika Pesantren Tegalsari menjadi tempat penting bagi pengajaran Islam untuk elite politik dan keluarga di Kerajaan Mataram. Pengalaman Raden Ngabehi Ranggawarsita (1802-1874) adalah satu contoh bagus dalam kaitan ini. Dilahirkan di Bulawarti, Surakarta, Ranggawarsita berasal dari keluarga Yasadipura, pujangga besar Kerajaan Mataram di

Surakarta. Bagus Burham, nama kecilnya, tinggal di Surakarta sampai dia mencapai umur 12 tahun. Ia kemudian dikirim ke Pesantren Tegalsari untuk belajar Islam di bawah bimbingan ulama terkenal, Kasan Besari. Setelah menguasai ajaran-ajaran Islam dan pengetahuan esoteris Jawa (kebatinan), Burham kemudian kembali ke istana Mataram pada 1819, menjadi asisten juru tulis. Setelah beberapa tahun mengabdi, selama pemerintahan Pakubuwana VII (1830-1858), Burham mencapai puncak kariernya ketika diangkat sebagai kepala juru tulis (*panewu sadasa kadipaten anom*) pada 1826, dan kemudian diberi gelar Raden Ngabehi Ranggawarsita III, menggantikan ayahnya sebagai Ranggawarsita II (Simuh, 1983: 38-40). Ranggawarsita tentunya bukan satu-satunya pujangga yang mempunyai pengalaman belajar di pesantren. Dalam hal ini, dia mengikuti langkah kakeknya, Yasadipura I (wafat 1803), yang dilaporkan berpendidikan pesantren di Kedu, dan memang menjadi umum bagi priyayi muda seperti Ranggawarsita untuk memiliki bekal pendidikan pesantren (Drewes, 1974: 205).

Tegalsari hanyalah satu contoh dari pendidikan Islam pesantten yang makin berkembang di Jawa. Survei Belanda yang disebut di atas mengonfirmasi perkembangan tersebut, yang memberi kita bukti kuat tentang penyebaran pesantren di seantero Jawa: Banten, Bogor, Karawang, dan kabupaten-kabupaten Priangan di Jawa Barat; Tegal, Pekalongan, dan Rembang di Jawa Tengah; Gresik, Kedu, Surabaya, Pasuruan, dan Banyuwangi di Jawa Timur (van der Chijs, 1864: 215-219). Sejumlah pesantren di daerah-daerah tersebut, khususnya di Jawa Tengah dan Jawa Timur, bertempat di desa perdikan. Karenanya, tidaklah mengejutkan bahwa lingkaran priyayi di istana memiliki hubungan dan kontak yang dekat dengan ulama di pesantren. Setelah membaca *Serat Centini*, Soebardi (1971: 331-349) menunjukkan bahwa pengarang teks

tersebut yang berasal dari lingkungan priyayi di istana Mataram akrab dengan pengalaman pendidikan Islam pesantren. Pengarang tersebut memotret Syaikh Among Raga, seorang priyayi Jawa, sebagai memiliki pengetahuan keislaman yang luas dan mendalam, yang tecermin kala ia merujuk kepada kitab-kitab utama dan terkenal dalam pendidikan pesantren.

Namun, harus dikatakan pengalaman Ranggawarsita di atas dan pelajaran dari *Serat Cebolek* menunjukkan bahwa pesantren telah ada di luar kerajaan. Dengan demikian, mereka membuktikan munculnya sebuah panorama keagamaan baru setelah jatuhnya kerajaan-kerajaan maritim, dan berubahnya pusat pengajaran Islam dari istana ke pesantren di pedesaan Jawa. Melalui perkembangan ini, ulama mulai memasuki periode baru dalam perjalanan sejarahnya. Pesantren menggiring ulama menghadapi dan menjadi bagian masyarakat-masyarakat Muslim pedesaan, yang pada gilirannya berakibat pada terbentuknya diskursus keislaman yang berbeda dengan lingkungan kosmopolitan ketajaan-kerajaan maritim di wilayah pesisir.

Membangun Ranah: Ulama Jawa dan Pesantren

DALAM pengangkatannya sebagai pemimpin Tegalsari, Jahja diminta antara lain untuk memberi perhatian pada kehidupan ekonomi penduduk desa. Dia didorong untuk memanfaatkan apa yang dapat diberikan tanah desa (Fokkens, 1886: 491); ini memberi kita kesan kuat tentang keadaan pedesaan desa perdikan dengan pertanian yang menjadi bagian utama dalam kehidupan perekonomian. Kondisi ini menjadi lebih jelas melalui sebuah surat yang secara khusus dikirim kepada Kasan Besari, di mana ia diminta untuk menyelesaikan sejumlah persoalan tentang, sebagai contoh,

warisan (*mawaris*) dalam masyarakat (Fokkens, 1886: 495), salah satu persoalan utama dalam kehidupan ekonomi pedesaan.

Harus disebutkan di sini bahwa desa perdikan—tempat geografis pesantren—dibangun dengan merujuk kepada sistem tradisional penguasaan tanah di Jawa, di mana desa ditentukan bukan oleh batas-batas geografis, melainkan populasi, tepatnya keluarga petani (*cacah*), yang menetap di desa tersebut (Moertono, 1968: 124-125). Jumlah pasti dari *cacah* di desa perdikan sulit ditemukan. Satu-satunya penjelasan yang ada berasal dari beberapa daerah di Jawa pada abad ke-18—seperti Kediri, Ponorogo, Pacitan, Kartasana, dan Lowanu—di mana dikatakan oleh Schrieke (1957: 183) bahwa jumlah *cacah* cukup beragam, berkisar antara 3.000 sampai 12.000.

Dengan demikian, desa perdikan telah menciptakan suatu komunitas pedesaan, dan agrikultur—tepatnya sawah—menjadi sumber utama bagi kehidupan ekonominya. Dalam situasi itulah, Jahja dan saudaranya, Kasan Besari dan Moekibat, terlibat dalam pembangunan pesantren di Tegalsari serta dalam penerjemahan Islam ke dalam kerangka pandang sosial dan kultural masyarakat desa tersebut. Kondisi ini pada gilirannya membuat ulama menjadi elite sosial yang dihormati. Didukung oleh superioritas mereka atas pengetahuan Islam, posisi mereka sebagai kepala desa memberi ulama sumber-sumber otoritas untuk terlibat dalam persoalan-persoalan keagamaan dan sosial di desa tersebut.

Dalam kaitan ini, apa yang Raffles amati di pedesaan Jawa mengonfirmasi kondisi tersebut. Dia mengatakan bahwa ulama, di samping menjadi tempat berkonsultasi "dalam semua kasus pernikahan, perceraian, dan warisan, juga diikat oleh kewajiban untuk mengingatkan penduduk desa tentang musim yang tepat untuk bercocok tanam" (Raffles, 1978: II, 3). Integrasi ulama

dengan masyarakat Muslim dapat juga disimpulkan dari karya Crawfurd, yang menggambarkan mereka sebagai "suatu bagian dari kaum petani Jawa yang dihormati, berkecukupan, dan damai, yang hidup dalam hubungan kesetaraan yang sempurna dengan para petani biasa" (Crawfurd, 1820: II, 266).

Keterlibatan ulama dalam kehidupan ekonomi pertanian juga terbukti di Banten. Berdirinya pesantren menandai munculnya ulama sebagai elite pedesaan, baik dalam kaitan agama maupun sosio-ekonomi. Dari posisi yang sangat terhormat sebagai guru-guru agama di pesantren, ulama di Banten terlibat dalam beragam aktivitas ekonomi berbasis-tanah. Pada masa abad ke-19, Kartodirdjo (1966: 59-60) mengatakan bahwa kebanyakan ulama di Banten merupakan pemilik tanah terkemuka, yang juga terlibat dalam bisnis peminjaman uang (*money lending*), dan pada saat bersamaan mengajarkan Islam di pesantren-pesantren. Kedudukan tersebut tidak hanya membuat mereka menjadi independen secara ekonomi, tapi juga memberi mereka wewenang atas pertanian, yang menghantarkannya memiliki posisi politik yang kuat di pedesaan.

Di desa perdikan, dan tempat lain di Jawa, ulama mendirikan pesantren yang terdiri dari sebuah masjid, sebuah rumah untuk keluarganya, dan sebuah asrama bagi para santri (Dhofier, 1982: 44-45). Di pesantren tersebut, ulama mengajarkan Islam kepada para santri seputar pelajaran-pelajaran yang berkaitan dengan praktik-praktik ritual, bahasa Arab, teologi, dan sufisme. Di bawah pengawasan ulama, para santri membaca buku-buku agama (*kitab*) yang digunakan di pesantren, yang dengannya ajaran Islam ditransmisikan dari ulama kepada para santri.

Di pesantren, ulama bertindaksebagai pemimpin utama yang menentukan hampir semua aspek kehidupan, dan para santri hampir secara total mengikuti ulama. Dengan demikian, melalui

pesantren inilah, otoritas ulama dibangun, yang membuat mereka memperoleh posisi kuat sebagai pemimpin masyarakat bagi kaum Muslim yang tinggal di pedesaan. Kehidupan keagamaan pesantren terlembagakan dalam suatu cara yang dipercaya sebagai praktik-praktik Islam yang paling layak dicontoh, khususnya bagi orang-orang yang tinggal di desa.[17] Dalam situasi itulah, pesantren muncul sebagai pusat perumusan Islam yang sebangun dengan pandangan-pandangan kultural masyarakat desa. Hal itu berlangsung dalam suatu cara di mana ulama pesantren menawarkan sebuah alternatif, atau lebih tepatnya pelengkap, bagi bentuk kehidupan sosial dan kultural yang ada di masyarakat. Terkait dengan ulama ini, dalam karyanya yang telah disebutkan, Crawfurd menulis bahwa "kita tidak dapat menyembunyikan penghargaan kita kepada sikap yang santun dan bijak dari guru agama Muhammad yang utama, dengan semangatnya yang tenang selalu ditandai oleh kesabaran dan kebijaksanaan" (Crawfurd, 1820: II, 266). Berbagai upaya untuk mempertahankan elemen-elemen sosial dan kultural pra-Islam, yang menjadi bagian inheren dalam pengaturan ekonomi berbasis agrikultur, menjadi suatu kemestian bagi masyarakat desa. Para ulama disibukkan oleh urusan-urusan tersebut. Sebagai pemilik tanah yang terkemuka, ulama memiliki andil besar dalam mempertahankan pengaturan ekonomi; dan sebagai guru agama, penghargaan yang mereka terima dari para petani berasal dari hasil bumi.[18] Dengan kata lain, para ulama dan pesantrennya berada dalam suatu moda kehidupan ekonomi dan sosial-budaya masyarakat desa yang terus bertahan sejak masa pra-Islam. Di tangan para ulama pesantren, Islam muncul sebagai fenomena pedesaan, yang menyediakan gagasan dan praktik tertentu bagi masyarakat tanpa menghadirkan perubahan berarti.

Surau: Pengalaman Minangkabau

SURAU MINANGKABAU di Sumatera Barat mengalami proses yang serupa dengan pesantren di Jawa. Sebagai salah satu aspek terpenting dalam kehidupan pedesaan di Minangkabau, surau menjadi pusat penyebaran dan perkembangan Islam ke daerah-daerah pedalaman Sumatera Barat. Seperti pesantren di Jawa, surau bertindak sebagai sebuah saluran penting bagi Islamisasi yang intensif di daerah-daerah terpencil dari pelabuhan-pelabuhan pantai barat Minangkabau, yang telah terislamkan pada dekade kedua abad ke-16, bersamaan dengan keterlibatan mereka dalam perdagangan internasional (Dobbin, 1983: 119).[19] Juga, seperti halnya pesantren di Jawa, surau menciptakan kondisi-kondisi yang mendukung interaksi mendalam dan hubungan yang dekat antara Islam dengan masyarakat desa di Minangkabau. Karena telah ada sejak masa pra-Islam sebagai sebuah biara agama Buddha (Dobbin, 1983: 121), surau memudahkan Islam menembus jantung kebudayaan Minangkabau di wilayah-wilayah pedalaman (*darek*).

Peran sentral surau tersebut didukung oleh fakta bahwa sufisme menjadi satu elemen penting dalam berdirinya surau khususnya di daerah-daerah pedalaman. Ajaran dan praktik Islam di surau-surau dengan mudah disesuaikan dengan adat lokal, sehingga dapat menawarkan semangat yang dekat dengan sistem budaya kaum petani di desa-desa di Minangkabau. Selain menoleransi elemen-elemen budaya pra-Islam yang tetap kuat dalam masyarakat Muslim, surau menghadirkan gagasan dan praktik yang disesuaikan dengan ritme kehidupan masyarakat petani di wilayah pegunungan Minangkabau. Oleh karena itu, berbeda dengan Islam yang telah mapan di daerah pelabuhan dagang, di daerah-daerah terluar (*rantau*), perkembangan Islam di *darek* dirumuskan untuk menjaga budaya masyarakat desa.[20] Tidak mengejutkan bahwa beberapa

praktik keagamaan di surau memiliki kesamaan dengan yang dipraktikkan oleh dukun, tokoh penting agama pra-Islam yang dianut petani Minangkabau.[21]

Surau Ulakan, surau terkenal di Minangkabau, layak memperoleh perhatian khusus. Surau ini dibangun di masa-masa akhir abad ke-17 oleh Syaikh Burhanuddin (1646-1704), tokoh paling penting dalam perkembangan Islam di wilayah tersebut (Yunus, 1979: 20-21). Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab dua, setelah belajar Islam dengan ulama terkenal al-Sinkili, Burhanuddin kembali ke Ulakan dan mulai terlibat dalam pendidikan Islam di sana. Surau Ulakan menjadi pusat utama pengajaran Islam di bawah bimbingan Syaikh Burhanuddin, yang dipercaya sebagai "pemimpin di dunia ini dan alam akhirat bagi semua makhluk di segala penjuru wilayah tersebut" (Dobbin, 1983: 124).[22] Selain itu, Surau Ulakan pada saat yang sama muncul sebagai pusat paling pertama dari Tarekat Syattariyah, dengan Syaikh Burhanuddin menjadi pemimpin resmi tertinggi dari persaudaraan sufi (*khalifah*) di Minangkabau (van Ronkel, 1914: 289-290; Azra, 1990: 67-68).

Meski terletak di *rantau*, dan bukan satu-satunya tarekat sufi di Minangkabau,[23] Surau Ulakan berkontribusi besar bagi penyebaran Islam di *darek*. Ia menyandang otoritas tunggal berkenaan dengan soal-soal keagamaan, dari mana cabang-cabang "surau Burhanuddin" didirikan oleh murid-muridnya di daerah-daerah sepanjang rute perdagangan ke desa-desa di Kapas-Kapas dan Mensiangan (Padang Panjang), ke Kota Lawas, dan ke daerah-daerah persawahan di bagian selatan Agam, khususnya ke Kota Tua (Dobbin, 1983: 124). Oleh karena itu, dari Surau Ulakan, jaringan intelektual ulama Minangkabau terbangun. Kaum Muslim dari beberapa bagian Minangkabau datang ke Ulakan untuk mempelajari Islam. Mengikuti contoh gurunya, mereka mendirikan surau di daerah masing-masing—kebanyakan di desa—ketika

mereka telah menyelesaikan studinya. Syaikh Burhanuddin diakui sebagai Tuanku Ulakan, gelar tertinggi bagi seorang guru agama di Sumatera Barat. Sebagai *khalifah* dari Tarekat Syattariyah, setelah kematiannya, makam Tuanku Ulakan menjadi sebuah situs suci, tempat kaum Muslim dari Sumatera datang untuk menjalankan ritual-ritual sufi tertentu (Abdullah, 1966: 8-9).

Sebagai pusat pengajaran sekaligus tarekat sufi, surau memberi fondasi kuat bagi Islamisasi masyarakat Minangkabau berikutnya di wilayah yang lebih pedalaman. Mereka membuat ajaran Islam dapat diterima oleh bentuk pemikiran berbasis-agrikultur di desa-desa, yang menekankan emosi keagamaan dari hati dan spiritual individu ketimbang tindakan-tindakan keagamaan dan kebenaran-kebenaran sosial. Dengan fokus tersebut, surau tidak hanya menoleransi sikap dan praktik keagamaan yang berbeda, termasuk orang-orang tak beriman (Marsden, 1811: 346), tapi juga menciptakan kondisi yang mendukung integrasi Islam dengan kehidupan masyarakat desa. Hasilnya, lingkungan pertanian menjadi satu aspek penting dalam surau. Seorang pengamat Belanda yang mengunjungi salah satu surau yang didirikan di *darek* pada 1886 menegaskan situasi tersebut dengan mengatakan: "surau-surau kecil semuanya dibangun di atas tiang-tiang tinggi, dan terlihat persis seperti *lapau* [penginapan kecil atau kedai]. Awalnya, saya tak berpikir bahwa itu adalah surau, terutama ketika saya melihat di jendela terdapat gantungan tandan pisang dan buah-buahan lain, yang sungguh-sungguh untuk dijual" ("De Masjdid's," 1888: 321). Dobbin (1983: 122), kemudian menguraikan suasana pedesaan di surau Minangkabau sebagai berikut:

> "Para siswa harus membantu guru mereka di kebun atau sawah, dan pelajaran sering dihentikan selama masa sibuk bercocok tanam. Untuk memenuhi kebutuhan makanan

> dan pakaian sendiri, mereka juga terlibat dalam perdagangan barang-barang kecil, khususnya buah-buahan yang tumbuh di sekitar surau seperti pisang, atau barang-barang yang dibutuhkan oleh penduduk lokal, semisal daun pisang. Siswa-siswa yang lebih tua, dan yang merasa telah bertahun-tahun menekuni pelajarannya, terlibat dalam kerajinan seperti kayu, tergantung pada keinginan mereka. Surau terbesar dan paling terkenal dibangun di sebuah desa yang menjadi lokasi bagi pasar yang penting, dan para pelajar menggantungkan hidup mereka pada apa yang bisa mereka jual di pasar mingguan. Surau yang kecil lebih bergantung lagi pada kegiatan-kegiatan cocok tanam mereka, dan para murid diberi pelajaran hanya pada pagi-pagi sekali dan beberapa jam di sore hari, sementara siang hari diabdikan untuk tugas-tugas pertanian dan menggembala ternak.

DENGAN demikian, seperti halnya pesantren di Jawa, di bawah kepemimpinan ulama, surau menjadi sangat terlibat dalam ekonomi pertanian masyarakat desa. Dalam kondisi itulah, surau menjadi cara efektif untuk mengintensifkan Islamisasi di masyarakat desa di *darek*, pusat kebudayaan Minangkabau. Di bawah kepemimpinan ulama, rumusan baru adat Minangkabau yang telah terislamkan mulai mendapat perhatian, seperti yang tampak dalam peribahasa terkenal, "*adat basandi syara, syara basandi kitabullah*" (adat didasarkan pada syariat, syariat didasarkan pada Al-Quran). Hal itu menunjukkan bahwa adat dan Islam adalah dua entitas yang tak terpisahkan, masing-masing saling memiliki. Selain itu, seperti halnya pesantren di Jawa, surau berkembang menjadi institusi ulama. Gelar *tuanku* diasosiasikan dengan surau di sejumlah wilayah tertentu. Tuanku Ulakan untuk Syaikh Burhanuddin adalah sebuah contoh tentang situasi tersebut.

Dayah di Aceh

FENOMENA surau bisa juga ditemukan dalam *dayah* di Aceh, yang melaluinya Islamisasi masyarakat pedesaan di pedalaman Aceh dapat berlangsung. Ulama *dayah* dilaporkan telah memberikan "pencerahan yang dibutuhkan orang-orang di wilayah tersebut" (Snouck Hurgronje, 1906: II, 21). *Dayah* berkontribusi bagi perkembangan keagamaan seperti yang telah dilakukan oleh surau dan pesantren, masing-masing di Minangkabau dan Jawa. Ulama *dayah* mengajarkan Islam yang telah disesuaikan dengan bentuk kehidupan pedesaan penduduk Aceh, dan secara perlahan membimbing mereka mempraktikkan Islam dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam kaitan inilah, *Dayah* Batu Karang, *Dayah* Tanoh Abe, dan *Dayah* Tiro adalah *dayah-dayah* yang paling terkenal di Aceh. Snouck Hurgronje menyebut ketiga *dayah* ini dalam karyanya tentang Aceh, dan menganggap *dayah-dayah* tersebut—khususnya *Dayah* Batu Karang dan *Dayah* Tiro—berkontribusi dalam perkembangan pengajaran Islam di Aceh. Ulama dari dua *dayah* ini adalah "di antara guru-guru yang paling dihormati di negeri itu, memberi kita ukuran yang bagus untuk mengetahui tingkat pengajaran di Aceh." Sementara itu, karya-karya keagamaan yang mereka hasilkan diakui "memiliki signifikansi dan nilai yang besar di luar batas-batas sempit ranah mereka" (Snouck Hurgronje, 1906: II, 21). Lebih jauh, *Dayah* Tanoh Abe memberi kita koleksi kitab, mencakup hampir semua aspek pengetahuan Islam tradisional (Abdullah dan al-Fairusy, 1980: 2 vol).

Oleh karena itu, *dayah* menjadi faktor yang berkontribusi besar dalam perkembangan Islam di Aceh selanjutnya. *Dayah* juga menjadi pusat pendidikan yang terorganisasi yang menyebar secara luas ke hampir semua daerah di Aceh. Tidaklah mengejutkan bahwa

ketika Snouck Hurgronje datang ke Aceh pada akhir abad ke-19, dia menyaksikan terdapat cukup banyak *dayah* yang didirikan di antero negeri, dengan pengaruh besar dan langsung terhadap masyarakat lebih dari "orang-orang yang menulis buku tentang teologi dan hukum pada masa kejayaan sultan-sultan di Banda Aceh, ... yang pengaruhnya di luar Aceh tidak sebesar sebagaimana di dalam Aceh" (Snouck Hurgronje, 1906: I, 166).

Dayah, seperti halnya surau dan pesantren, berpusat di daerah-daerah terpencil. *Dayah* Tanoh Abe, misalnya, dibangun dekat Gunung Seulawah, sekitar 50 km dari Banda Aceh (Abdullah dan al-Fairusy, 1980: i). Hal yang sama terjadi dengan *Dayah* Tiro. Ia dibangun di Pidie di Kampung Tiro, oleh seorang ulama bernama Syaikh Faqih Abdul Wahab al-Haitami, yang kemudian lebih dikenal dengan nama Teungku Chik Tiro (Hasjmy, 1975: 9-10). *Dayah* memberi ulama kesempatan luas untuk menghadirkan rumusan Islam yang mendalam kepada para penduduk kampung. Ulama *dayah* dipercaya memiliki kekuatan spiritual "untuk mendatangkan berkah atau kutukan, dan memiliki kekuatan untuk menyebabkan sakit atau memberi kesembuhan. Mereka mengetahui formula-formula yang diyakini dari Allah untuk berbagai macam tujuan, dan cara hidup mereka cukup saleh untuk memberi kekuatan kepada kata-kata yang mereka ucapkan" (Snouck Hurgronje, 1906: II,32).

Meski tak secara langsung berhubungan dengan *dayah*, Islam-bercorak budaya tani dapat ditemukan dalam penggunaan ajaran Islam tertentu untuk mengatur kehidupan ekonomi di Aceh, di mana "pertanian adalah raja dari semua nafkah" (Snouck Hurgronje, 1906: I, 245). Sebagian besar penduduk Aceh menandai perubahan musim pada waktu tertentu dengan menghubungkannya secara dekat dengan praktik ritual Islam. Sebagai contoh, mereka percaya bahwa sebuah garis yang menggabungkan kemunculan tiga bintang

dalam lingkaran oval *griddle orion*—sebagai saat ketika padi harus ditanam—mengindikasikan kiblat, arah Makkah, ke arah mana mereka harus menghadap ketika shalat (Snouck Hurgronje, 1906: I, 247). Selain itu, orang Aceh juga percaya bahwa padi harus ditanam sambil mengucap *baseumalah* (*bismi Allah*, dengan nama Allah) dan ke arah angin barat, titik yang menjadi arah kaum Muslim menghadap ketika shalat (Snouck Hurgronje, 1906: I, 263). Mereka menganggap arah ini akan memberi sejenis jaminan bahwa padi yang baru ditanam akan tumbuh subur, sehingga mereka dapat memperoleh hasil yang diharapkan dalam usaha cocok tanam ini.

Munculnya corak keagamaan di atas merupakan hasil penerjemahan Islam ke dalam bingkai kultural masyarakat petani di desa-desa Aceh. Dalam penerjemahan ini, ulama *dayah* memainkan peran penting. Mereka memberi masyarakat sejenis formula Islam untuk meningkatkan produk pertanian mereka. Hasilnya, ulama menjadi golongan utama dari orang-orang yang menerima zakat dari hasil bumi. Ulama memperoleh dan menikmati banyak keuntungan dari zakat. Pada akhir abad ke-19, seperti dicatat oleh Snouck Hurngronje (1906: I, 270), zakat menjadi "basis dari kekuasaan kelompok ulama yang terus meningkat". Selain itu, ulama *dayah* memperoleh untung dari tanah yang diberi oleh raja dalam bentuk *wakeueh* (wakaf)—tanah-tanah yang diberikan untuk tujuan pendidikan dan keagamaan—dan *bibeueh*, distrik khusus yang dibebaskan dari segenap beban dan tugas, dan dari otoritas para pemimpin lokal (Snouck Hurgronje, 1906: I, 121-122). Tanah-tanah pemberian itu sama dengan desa perdikan di Jawa.

Dengan demikian, ulama *dayah*, seperti halnya para ulama pesantren di Jawa dan ulama surau di Sumatera Barat, memiliki posisi kuat di tengah-tengah masyarakat desa. Pusat-pusat pendidikan

Islam ini terus berkembang menjadi jantung perkembangan intelektual Islam di Nusantara. Kondisi ini berlangsung dan makin intensif seiring dengan terbangunnya jaringan dengan Timur Tengah, seperti akan didiskusikan pada bab selanjutnya.[]

4

JARINGAN TIMUR TENGAH DAN MENGUATNYA DISKURSUS ISLAM BERORIENTASI-SYARIAT

Mendefinisikan Ulang Makkah dan Madinah

SEJALAN dengan perubahan lanskap politik Nusantara, sebagaimana dijelaskan bab sebelumnya, pemaknaan dan persepsi baru terhadap Makkah mulai mengemuka. Dengan pengecualian *ashâb al-Jâwiyyîn* di Makkah pada abad ke-17, munculnya institusi-institusi pendidikan pesantren menjadi latar historis bagi perubahan persepsi rerhadap Makkah. Dan ini terkait erat dengan transformasi posisi ulama menyusul runtuhnya kerajaan-kerajaan maritim. Ulama berubah dari pejabat kerajaan, sebagai kepala *Syaikhul Islam* dan pengadilan agama (kadi), menjadi guru agama di pesantren. Maka, otoritas keagamaan tidak lagi bisa dibangun hanya berdasarkan hubungan eksklusif dengan elite yang berkuasa, sebagaimana terjadi pada jabatan di kerajaan. Justru, ulama sendiri, dengan pesantrennya, yang kemudian menjadi fondasi bagi otoritas keagamaan mereka di tengah-tengah umat Islam. Pada titik inilah,

Makkah memegang peranan penting bagi para ulama. Pengalaman belajar di Makkah dipercaya meningkatkan otoritas dan pengaruh intelektual ulama di tengah-tengah umat Islam (Djajadiningrat 1936: 201).

Dengan demikian, pertumbuhan institusi pendidikan yang dipimpin ulama inilah yang membuat persepsi kaum Muslim Nusantara terhadap Makkah berubah. Ulama pesantren menjadi aktor utama dalam jaringan dengan Timur Tengah, dan pada gilirannya bertanggung jawab mendefinisikan ulang Makkah dalam pembentukan diskursus intelektual Islam di Nusantara. Persepsi yang berubah ini diartikulasikan dengan baik dalam pemaknaan haji. Ketimbang memaknai haji dalam kerangka politik berorientasi-raja—untuk menambah kekuatan spiritual bagi legitimasi politik raja—para ulama pesantren melihat ibadah haji sebagai suatu cara yang efektif untuk belajar Islam (*thalab al-'ilm*), di samping melaksanakan salah satu kewajiban utama sebagai Muslim. Di bagian ini, saya akan membahas secara singkat persepsi haji dalam teks Melayu *Hikayat Hang Tuah*, dibandingkan dengan pengalaman para ulama yang pernah belajar di Makkah.

Sebagaimana telah dikaji Matheson dan Milner (1984: 4-14), *Hikayat Hang Tuah* menghadirkan pandangan berorientasi-kerajaan tentang haji, dengan mengungkap pengalaman haji seorang anggota elite Melayu di Kerajaan Malaka, Laksamana Hang Tuah. Teks tersebut menceritakan perjalanan Hang Tuah ke Makkah dengan menjadikan kekuatan spiritual bagi legitimasi politik sebagai perhatian utamanya. Karenanya, ketimbang menyajikan pembahasan tentang haji secara detail, teks tersebut justru sangat menekankan kebesaran dan kemuliaan Romawi—istilah Melayu untuk Kerajaan Turki Usmani—yang memang menjadi tujuan utama dari perjalanan Hang Tuah (Matheson dan Milner 1984: 12). Selain itu, teks tersebut menggambarkan Hang

Tuah berjumpa dengan Nabi Khidir, seorang tokoh penting yang digambarkan dalam *Sejarah Melayu* sebagai penasihat spiritual Iskandar Zulkarnain, leluhur para raja Melayu (Winstedt 1938: 42-47). Hal ini membuktikan bahwa perjalanan HangTuah untuk berhaji berlangsung di bawah domain budaya politik Kerajaan Melayu; bahwa perjalanan Hang Tuah ke Makkah, yang jauh dari Kerajaan Malaka, "masih berada di bawah pengawasan pelindung suci dari dinasti Kerajaan Melayu" (Matheson dan Milner 1984: 12). Dengan nada yang sama, Raja Malaka, Sultan Mahmud, dilaporkan tidak hanya mengumumkan bahwa haji tidak penting, tetapi juga mendeklarasikan bahwa "Malaka telah dijadikan bagian dari Makkah" (Tome Pires 1944: II, 253).

Berbeda dari teks-teks kerajaan, ulama pesantren memahami haji tidak hanya sebagai salah satu pilar dasar Islam (*arkân al-Islâm*) yang wajib dijalankan oleh kaum Muslim—khususnya mereka yang mampu melaksanakannya—tetapi juga, dan lebih penting lagi, sebagai perjalanan keagamaan untuk mencari pengetahuan Islam (*thalab al-'ilm*). Meski teks yang sama dengan *Hikayat Hang Tuah* yang ditulis oleh ulama pesantren tentang haji tidak tersedia, persepsi mereka masih dapat dieksplorasi. Dalam kaitan ini, saya mengkaji karya Snouck Hurgronje (1931), satu-satunya karya yang kita miliki tentang tema ini, yang ditulis berdasarkan pengamatan langsung di Makkah pada 1884-1885. Gambarannya tentang kehidupan sosial-keagamaan "komunitas Jawi",[1] istilah yang digunakan untuk umat Islam Nusantara dan Asia Tenggara yang tinggal dan belajar di Makkah pada akhir abad ke-19, membuktikan bahwa semangat *thalab al-'ilm* menjadi salah satu aspek utama dari persepsi mereka tentang haji. Sembari mengemukakan kehidupan sosio intelektual beberapa ulama Jawi yang terkenal, Snouck Hurgronje (1931: 262-290) menunjukkan bagaimana pengajaran Islam menjadi satu ciri penting, dengan mendeskripsikannya

sebagai "unsur utama perkampungan komunitas Jawi" (Snouck Hurgronje 1931: 254).

Pengalaman komunitas Jawi menghadirkan bukti munculnya persepsi baru tentang Timur Tengah, khususnya Makkah, di tengah-tengah Muslim Nusantara. Mereka yang belajar Islam di Makkah bermula dari haji, yang memang menjadi bagian inheren di dalamnya. Oleh karena itu, Makkah tidak lagi dimaknai sebagai pusat spiritual bagi kekuasaan politik, seperti terungkap dalam teks-teks kerajaan, tetapi mulai dipandang sebagai pusat pembelajaran Islam. Dan persepsi yang berubah ini berlangsung bersamaan dengan munculnya konfigurasi baru dalam Islam di Nusantara, ketika institusi ulama semisal pesantren mulai mengambil bagian utama dalam perkembangan Islam.

Proses tersebut dipercepat ketika wilayah-wilayah pedesaan di Nusantara, tempat di mana pesantren berada, mengalami perkembangan di bidang ekonomi. Kebijakan "Ekonomi Liberal" (1870-1900) oleh Pemerintah Kolonial Belanda tidak hanya menyebabkan terintegrasinya desa-desa ke dalam ekonomi global, tetapi juga melahirkan dinamika ekonomi di pedesaan. Para penduduk desa mulai menanam jenis tanaman komersial, di samping hidup dalam perdagangan dan bekerja pada tuan-tuan tanah (Wertheim 1959: 95-96). Bentuk baru kehidupan ekonomi yang bersifat kapitalistik mulai tumbuh di desa-desa, menciptakan perubahan struktural di dalam kehidupan penduduk (Burger 1983). Karenanya, elite desa—di mana ulama termasuk di dalamnya—memperoleh keuntungan material akibat perubahan ekonomi yang baru. Ulama tumbuh menjadi elite terkemuka dalam bidang agama sekaligus ekonomi dan politik di pedesaan. Maka, tidaklah mengejutkan, jika para haji di wilayah Priangan dilaporkan sebagai salah satu kelompok terpenting yang menjalankan bisnis peminjaman uang (Vredenbergt 1962: 117). Fenomena yang sama dapat juga

ditemukan pada ulama padri di Sumatera Barat di awal abad ke-19. Kebangkitan komersial di daerah-daerah tersebut, yang terkait dengan makin intensifnya jaringan ekonomi dengan perusahaan-perusahaan Barat, membuat rakyat Minangkabau mampu pergi ke Makkah untuk berhaji (Dobbin 1983: 125, 128)

Tidak ada data akurat tentang status sosial dan asal-usul daerah, juga jumlah pasti rombongan haji di tahun-tahun sebelum abad ke-19. Meski demikian, tidak diragukan lagi bahwa menjalankan ibadah haji menjadi kecenderungan umum yang terus meningkat di antara para ulama pesantren. Mengambil satu contoh saja, di Banten pada paruh kedua abad ke-19, Kartodirdjo (1966: 156) menunjukkan bahwa dari 164 guru agama di Kabupaten Anyer, Cilegon, dan Kramat Watu, hampir setengah di antaranya, sekitar 67 orang, pernah berhaji. Bagi ulama pesantren, haji memiliki keistimewaan. Selain menandakan keislaman, haji menjadi penanda status dan identitas sosial ulama sebagai elite desa, membedakan mereka dari penduduk desa pada umumnya. Katena itu, serban atau kopiah putih gaya Arab umum digunakan para haji dan ulama. Ia menjadi bagian dari simbol status mereka, yang meningkatkan otoritas keagamaan mereka di tengah-tengah para penduduk desa (Vredenbregt 1962: 115).

DEMIKIAN pentingnya makna haji—juga peran ulama di tengah kehidupan umat Islam—sehingga ia berkontribusi bagi perubahan persepsi tentang Makkah di antara umat Muslim Nusantara. Persepsi tersebut tampak dalam kandungan karya-karya sastra di Aceh pada periode abad ke-18. Seperti yang dicatat Iskandar (1996: 422-423), karya-karya sastra berorientasi-Makkah, dalam bentuk terjemahan dari bahasa Arab, mulai muncul, menggantikan teks-teks berorientasi-kerajaan dari abad-abad sebelumnya. Salah satu teks yang dapat disebutkan di sini adalah *Hikayat Mekah*

Madinah. Ditulis dalam bentuk sajak Aceh oleh Tuan Amat, bagian pertama teks tersebut adalah terjemahan bebas dari sebuah karya Arab *Risâlah fi Fadhâ'il Makkah*, dari tahun 1713 (Ricklefs dan Voorhoeve 1977: 158-159). Seperti tampak pada judulnya, teks tersebut mengemukakan diskursus Islam baru yang terfokus pada Kota Suci, di mana puji-pujian terhadap Makkah dan Madinah menjadi substansi utamanya, di samping mendorong para pembaca untuk menunaikan haji ke Makkah (Voorhoeve 1957: 337).

Satu teks penting lain dengan diskursus yang sama adalah *Syair Mekah dan Madinah* oleh Syaikh Dawud Sunur, salah seorang ulama terkemuka di Sumatera Barat pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 (Wieringa 2002: 182-188); Suryadi 2001: 57-124).[2] Lebih dari *Hikayat Mekah Madinah*, teks ini memasukkan Makkah ke dalam jantung diskursus Islam yang tengah berkembang di Nusantara. Makkah digambarkan dalam *Syair Mekah dan Madinah* secara lebih terperinci daripada yang dimuat dalam *Hikayat Mekah dan Madinah*. Teks tersebut bahkan diklaim berpengaruh bagi meningkatnya jumlah umat Muslim Nusantara yang pergi haji ke Makkah. Isi teks tersebut dibagi ke dalam empat bab. Yang pertama berhubungan dengan perjalanan haji dari Makkah ke Jeddah, menyatakan bahwa mereka dikelompokkan ke dalam beberapa golongan menurut daerah asal. Bab kedua mendiskusikan semua aspek dalam ritual haji, disusul bab berikutnya tentang situasi di Makkah. Bab terakhir membahas pokok-pokok pengajaran Islam yang berlangsung di Makkah dengan muatan intelektual neo-sufisme (Iskandar 1996: 445-452; Wieringa 2002: 177-182).

Diletakkan dalam konteks munculnya diskursus berorientasi-Makkah yang lebih luas, *Syair Mekah dan Madinah* berkontribusi bagi pembentukan Makkah sebagai pusat imajinasi dan persepsi keagamaan Muslim Nusantara. Dan munculnya diskursus ini sejalan dengan fakta bahwa pada akhir abad ke-19, terjadi peningkatan

jumlah jemaah haji dari Nusantara, yang melahirkan peningkatan jaringan keilmuan dengan Timur Tengah dan terbentuknya komunitas Jawi di Makkah, yang membuat Islam di Nusantara semakin terintegrasi secara penuh dengan pusat Islam. Saya akan membahas komunitas Jawi secara khusus di bagian berikutnya. Sekarang saya ingin memberi perhatian singkat kepada para imigran Arab di Nusanrara, yang perannya semakin penting di daerah-daerah yang memiliki hubungan dekat dengan haji.

Orang Arab di Nusantara

TIDAK diragukan lagi, mencari keuntungan ekonomi menjadi alasan utama bagi orang-orang Arab, khususnya komunitas Hadrami, bermigrasi ke Nusantara. Meski demikian, ridak perlu pula dipertanyakan bahwa kehadiran mereka berpengaruh bagi kehidupan keagamaan Muslim di Nusantara. Pada abad ke-19, pengaruh komunitas Arab semakin intensif ketika jumlah mereka makin meningkat. Mereka membangun perkampungan di jalur-jalur perdagangan di Nusantara. Aceh menjadi perkampungan Arab pertama, dari sana mereka bergerak ke Palembang dan Pontianak, kemudian Batavia dan pusat-pusat perdagangan penring di Jawa—Cirebon, Tegal, Pekalongan, Surabaya, dan juga Madura (van den Berg 1989: 72).

Sejalan jumlahnya yang makin meningkat, orang Arab kemudian memperoleh perhatian Pemerintah Hindia Belanda, dengan pertama kali mencari tahu jumlah orang Arab yang hidup di wilayah tersebut. Dan dari sensus paling awal pada 1859, diberitakan bahwa 7.768 orang Arab hidup di Jawa dan luar Jawa. Jumlah ini meningkar pada sensus 1870 yang mencatat jumlah total orang Arab sebanyak 12.412. Arus migrasi berlangsung lebih cepat setelah dibukanya Terusan Suez pada 1869 dan diperkenalkannya

kapal api mesin uap antara Arab dan Hindia Belanda. Dari sensus 1885, jumlah imigran Arab di Hindia Belanda mencapai 20.501: 10.888 di Jawa dan Madura, sementara sisanya, 9.613, tinggal di pulau-pulau di luar Jawa (van den Berg 1989: 68-71; Mobini-Kesheh 1999: 21).

Dengan jumlah besar seperti yang disebutkan di atas, komunitas Arab di Hindia Belanda—sebagian besar berasal dari Hadramaut—menjadi salah satu subjek perhatian Pemerinrah Kolonial, dan mendorong mereka untuk membuat misi khusus guna mengetahui tingkat pengaruhnya dalam kehidupan Muslim Hindia Belanda. Karya van den Berg (1886) adalah hasil penting dari misi tersebut pada 1885 (Steenbrink 1989: xvi). Selain itu, terutama terkait dengan munculnya ketakutan atas ancaman Islam, Belanda pada saat yang sama membuat beberapa aturan untuk mengawasi orang orang Arab (de Jong 1997: 97-111; Algadri 1984). Dalam hal ini, munculnya perhatian Belanda terhadap orang-orang Arab memiliki alasan kuat. Dengan meningkatnya arus migrasi mereka, apalagi diasosiasikan secara kuat dengan Islam, orang-orang Arab menjadi kategori penting dalam urusan Islam Hindia Belanda. Munculnya ulama Hadrami seperti Said Oesman, sebagaimana akan dibahas pada bab lima, menegaskan peran penting mereka.

Salah satu aspek yang membuat orang Arab menjadi isu penting kolonial adalah kenyataan bahwa mereka memperoleh posisi terhormat di tengah-tengah Muslim Hindia Belanda. Khususnya mereka yang bergelar *sayyid*—yang memiliki garis genealogi dari Nabi Muhammad—diakui memiliki "kesalehan Islam dan kebaikan agama" (Roff 1994: 41), sampai pada tingkat di mana mereka menjadi suatu kelompok elite terkemuka yang dihormati dan diakui Muslim Hindia Belanda sebagai "ulama pendakwah yang berwenang dalam menentukan hukum-hukum Islam" (Van der Kroef 1955: 16; de Jonge: 1993: 78). Di mata kaum Muslim

Hindia Belanda yang kurang terdidik, orang-orang Arab menjadi lebih terhormat lagi. Bagi mereka, orang-orang Arab memiliki aura kesucian sehubungan dengan statusnya sebagai keturunan dari Nabi Muhammad. Salah satu contoh terbaik dalam hal ini adalah seorang ulama Hadrami, Habib Husain bin Abi Bakr bin Abdullah al-Aidarus (wafat 1756). Dia masih dipercaya sebagai orang suci, yang makamnya di Luar Batang, Batavia, senantiasa dikunjungi oleh kaum Muslim dari berbagai daerah di Hindia Belanda (van den Berg 1989: 105). Bahkan, sempat muncul konflik berkisar pada isu tentang orang yang berhak menerima dana dari para peziarah, yang pada 1885 mencapai sekitar 8.000 guilder dalam setahun. Konflik yang disebut "perkara luar batang" itu menjadi isu yang diperdebatkan yang melibatkan mufti Batavia, Said Oesman (Kaptein 2002: 186-201). Terlepas dari konflik tersebut, tempat suci ini kembali membuktikan peran penting orang-orang Arab di tengah-tengah Muslim Hindia Belanda.

Dengan posisi terhormat tersebut, pengaruh orang-orang Arab dalam kehidupan Muslim Hindia Belanda tidak bisa diremehkan. Banyak orang Arab dalam kenyataannya terlibat dalam mengajarkan Islam kepada umat Muslim. Seperti orang-orang yang bermigrasi ke semenanjung Melayu (Othman 1997: 88-90), beberapa orang Arab di sejumlah daerah di Hindia Belanda bekerja sebagai guru agama, pendakwah (*dâ'i*), dan imam masjid (van den Berg 1989: 103-104). Selain itu, terdapat juga beberapa sarjana Arab yang memiliki pengaruh kuat dalam diskursus Islam. Selain Said Oesman, beberapa nama dapat disebutkan di sini. Abdurrahman bin Ahmad al-Mishri (wafat 1847) dari Mesir, seorang pedagang kaya yang kemudian mengabdikan hidupnya untuk bidang keagamaan, dan Sayyid Salim bin Abdullah bin Sumair (wafat 1854), yang karyanya *Safinah al-Naja* beredar luas dan menjadi satu kitab utama yang digunakan dalam tradisi pembelajaran pesantren (Riddell 2001:

119-120; Azra 1995: 9). Mereka adalah di antara orang-orang Arab yang berkontribusi bagi perkembangan Islam di Hindia Belanda.

Termasuk dalam hal ini adalah peran mereka dalam haji, di mana mereka menyatukan urusan ekonomi dengan misi keagamaan. Dalam urusan haji inilah, orang-orang Arab terlibat dalam memberikan sejenis pelayanan haji seperti agen perjalanan di Hindia Belanda. Mereka merekrut dan mendampingi para haji, mengisi jurang pengetahuan mereka tentang peta Arab, bahasa, dan perjalanan ke dan di dalam Arab (Vredenbregt 1962: 126). Oleh karena itu, jumlah orang Arab yang terlibat dalam bisnis ini meningkat seiring dengan tingkat partisipasi Muslim Hindia Belanda dalam haji. Pada akhir abad ke-19, ketika jumlah haji meningkat, terdapat imigran Arab dengan jumlah yang cukup banyak di kota-kota pelabuhan haji yang penting di Nusantara (Vredenbregt 1962: 129). Selain itu, kehadiran orang-orang Arab pada saat yang sama juga memiliki pengaruh keagamaan. Orang-orang Arab berkontribusi memberi rangsangan untuk menunaikan haji (Riddell 2001: 123-125), yang terus meningkat di antara Muslim Hindia Belanda. Dengan demikian, tidaklah mengejutkan bahwa respons dan persepsi kolonial terhadap haji berhubungan dengan orang-orang Arab tersebut.

Respons Kolonial terhadap Haji

> "Para imam agama Muhammad tanpa terkecuali ditemukan dalam setiap kasus pemberontakan yang paling efektif. Kebanyakan dari mereka keturunan campuran Arab dan pribumi yang pergi dari satu negeri ke negeri lain di belahan timur dan pada umumnya, karena intrik dan desakan para pemimpin lokal, tergerak untuk menyerang atau memerangi orang-orang Eropa sebagai kafir dan pengacau."

Haji tampaknya menjadi salah satu tema sentral dalam diskursus kolonial tentang Islam. Kutipan di atas dari Thomas Stamford Raffles (1978: II, 3)—Letnan Jenderal selama masa pemerintahan peralihan Inggris di Hindia Belanda (1811-1816)—mengekspresikan diskursus kolonial tersebut. Para ulama yang kembali dari Makkah, para haji, dianggap telah menghadirkan ancaman Islam bagi kekuasaan kolonial di Hindia Belanda. Raffles bukanlah satu-satunya dan bukan pula yang pertama yang memiliki pandangan seperti itu terhadap haji. Meski sangat dilandasi kepentingan ekonomi, VOC memiliki pendapat yang sama, ketika pada 1664 melarang tiga orang Bugis yang baru pulang dari Makkah untuk mendarat di Hindia Belanda, dengan alasan bahwa "kedatangan mereka ke tengah-tengah bangsa Muhammad yang percaya takhayul di daerah ini memiliki konsekuensi yang sangat serius." Beberapa tahun kemudian, pada 1716, VOC membolehkan sepuluh orang haji untuk tinggal tetapi dengan pengawasan ketat (Vredenbregt 1962: 94). Kesan negatif tentang haji itu sebagian didasarkan pada persepsi kolonial terhadap orang-orang Arab, yang justru memperoleh penghormatan tinggi dari kaum Muslim di Nusantara. Raffles, dalam sebuah laporan dari Malaka bertanggal 10 Juni 1811, menulis bahwa orang-orang Arab, "dengan dalih mengajar orang-orang Melayu tentang prinsip-prinsip agama Muhammad, menanamkan kefanatikan yang sangat intoleran, dan membuat mereka tidak mampu menerima suatu jenis pengetahuan yang berguna" (Morley 1949: 162).

Pandangan Raffles tentang haji, dan Islam secara umum, berperan penting dalam membentuk imaji kolonial tentang Islam dan kaum Muslim. Bersama-sama dengan sejumlah sarjana Inggris lain, W. Marsden dan J. Crawfurd, Raffles kemudian memelopori studi-studi yang serius tentang Islam, seiring dengan kontrol Inggris atas Hindia Belanda (Boland dan Farjon 1983: 5). Gambaran

Raffles tentang bahaya politik haji tetap utuh bahkan menjadi satu perhatian kolonial yang utama tentang Muslim Hindia Belanda. Haji dianggap sebagai sarana di mana spirit pemberontakan—yang dibawa ke Makkah di antaranya oleh Muslim "pemberontak" India yang mencari perlindungan ke kota suci tersebut—menjadi sumber imajinasi keagamaan para haji dari Nusantara (Laffan 2003: 38). Akibatnya, selain mendorong dilakukannya studi-studi kesarjanaan tentang Islam di Hindia Belanda, sebagai bagian materi pelatihan untuk pegawai negeri sipil di Akademi Kerajaan di Delft dan sebagai subjek bagi studi-studi akademis di Universitas Leiden (Boland dan Farjon 1983: 8-13), Belanda mulai mengeluarkan beberapa aturan untuk menghalangi kaum Muslim di Hindia Belanda berhaji.

Resolusi 1825 adalah upaya pertama Pemerintah Kolonial Belanda untuk membarasi haji. Resolusi itu menetapkan bahwa setiap haji, dari Jawa dan Madura, harus membayar *fl* 110 untuk paspor haji, yang diwajibkan bagi setiap Muslim yang berniat pergi ke Makkah untuk berhaji. Selain itu, sebuah "peraturan rahasia" juga dikeluarkan Pemerintah Belanda, yang menginstruksikan Pemerintah Kolonial untuk mengambil langkah-langkah yang mempersulit umat Islam membuat paspor haji. Beberapa tahun kemudian, pada 1831, sebuah aturan baru dikeluarkan untuk merevisi Resolusi 1825, bahwa haji tanpa paspor diwajibkan membayar dua kali harga sebuah paspor, *fl* 220. Peraturan ini tetap berlaku sampai tahun 1859 ketika pemerintah mengeluarkan sebuah peraturan (ordonansi) yang menentukan kebijakan haji Pemerintah Kolonial Belanda pada paruh kedua abad ke-19. Dalam kaitan ini, di samping mewajibkan biaya di atas, ordonansi 1859 mewajibkan orang-orang yang ingin berhaji agar memiliki surat keterangan dari bupati, menunjukkan bahwa dia memiliki cukup biaya baik untuk perjalanan maupun untuk keluarga di

rumah yang ditinggalkan. Lebih jauh, ketika kembali, para haji diwajibkan menjalani ujian oleh bupati, yang dengan dasar itu mereka diizinkan untuk menggunakan gelar haji dan memakai jenis pakaian haji bergaya Arab (Vredenbregt 1962: 98-100; Steenbrink 1984: 236-237).

Peraturan-peraturan di atas dibuat untuk mengawasi pergerakan para haji, termasuk perjalanan (*rihlah*) mereka sepanjang jalur dari Hindia ke Makkah. Karenanya, pada 1872, Belanda mendirikan sebuah konsulat di Jeddah guna menambah informasi yang telah mereka peroleh melalui surat keterangan para bupati, dan perlahan-lahan meningkatkan kontrol mereka atas para haji Hindia Belanda. Namun, meski harus melewati aturan-aturan di atas, daya tarik Muslim di Nusantara untuk berhaji tetap kuat. Difasilitasi oleh transportasi laut yang lebih baik dan terbukanya Terusan Suez pada tahun 1869, jumlah haji dari Hindia Belanda terus meningkat. Pada tahun 1853-1859, tingkat partisipasi haji dari Hindia Belanda meningkat pesat dari 100 menjadi sekitar 3.000 orang di setiap tahunnya (Spat 1912: 340). Jumlah ini terus meningkat. Mengacu pada laporan resmi Belanda (*Indische Verslag*) tampak bahwa para haji dari Hindia Belanda dari tahun 1880-1885 menyumbang sekitar 15 persen dari total haji di Makkah (Vredenbregt 1962: 148-149; Soeminto 1985: 222-223).

Tentu saja, tingkat pertumbuhan haji ini berpengaruh besar pada lanskap politik dan keagamaan di Hindia Belanda. Rasa takut terhadap bahaya politik haji meningkat secara signifikan di antara para pejabat Pemerintah Belanda di Hindia, yang memunculkan orientasi baru dalam kebijakan kolonial terhadap Islam. Orientasi baru ini dihubungkan dengan karier intelektual seorang Snouck Hurgronje yang datang untuk mempelajari komunitas Jawi di Makkah, seperti yang akan dibahas dalam bab berikutnya. Dalam konteks inilah, penting untuk ditegaskan bahwa di Hindia Belanda

kemunculan haji menjadi bukti dari peran penting Makkah dalam diskursus Islam di Nusantara, di mana komunitas Jawi di Makkah menjadi penyumbang utama.

Terbentuknya Komunitas Jawi di Makkah

SNOUCK Hurgronje benar ketika dia menekankan peran penting komunitas Jawi di Makkah—ketimbang para haji yang hanya tinggal sebentar—dalam menentukan perkembangan Islam di Nusantara. Di tangan komunitas Jawi, Makkah memegang peranan penting sebagai "jantung kehidupan keagamaan di Nusantara" (Snouck Hurgronje 1931: 291). Komunitas Jawi memperkuat jaringan yang makin intensif antara Asia Tenggara dan Timur Tengah ini. Peredaran luas buku-buku agama (kitab) dan meningkatnya permintaan pendapat hukum (fatwa) kepada ulama-ulama Makkah adalah di antara bukti meningkatnya jaringan tersebut. Meski demikian, dalam hubungannya dengan ulama pesantren, satu hal penting untuk ditekankan di sini, bahwa pengalaman belajar di Makkah berdampak besar pada perkembangan ulama menjadi sebuah komunitas berbeda (*distinct community*), yang melalui cara itu mereka membangun otoritas keagamaan di antara umat Islam. Untuk pembahasan ini, izinkan saya memulainya dengan sebuah kutipan dari Snouck Hurgronje sebagai berikut:

> Hampir semua [ulama] Jawi yang mengajar di Tanah Suci mencapai posisi demikian tinggi karena semata-mata [belajar] di Makkah. Memang terdapat berbagai kesempatan di Hindia Timur untuk studi-studi Islam yang sungguh-sungguh, tetapi tidak ada seorang Jawi yang berani datang ke Makkah selain sebagai seorang murid. Karier orang-orang terdidik ini kemudian membentuk bagian sangat penting dari sejarah koloni Jawi, dan menjadi karakteristik utamanya, karena banyak

rakyat duduk bersimpuh di kaki mereka seraya memandangnya telah mencapai cita-cita tertinggi dari usaha mereka (Snouck Hurgronje 1931: 254).

SEPERTI telah dijelaskan, *thalab al-'ilm* adalah salah satu bagian terpenting dari pengalaman menjadi komunitas Jawi di Makkah, selain melaksanakan ibadah haji. Dan kutipan di atas menegaskannya. Didukung oleh persepsi terhadap Makkah yang makin meningkat sebagai pusat pengajaran Islam, komunitas Jawi menandai pengembaraan mereka ke Makkah untuk mencapai karier intelektual mereka di bidang *thalab al-'ilm*. Meski tentu bukan tujuan satu-satunya, karena sejumlah komunitas Jawi terlibat dalam bisnis (Snouck Hurgronje 1931: 222), *thalab al-'ilm* menjadi unsur utama dalam definisi-diri komunitas Jawi. Penting untuk disebutkan bahwa perjalanan (*rihlah*) untuk *thalab al-'ilm* menjadi suatu konsep agama bagi Muslim abad pertengahan. Baik *thalab al-'ilm* maupun *rihlah* digunakan saling bergantian, menunjukkan "aspek khusus dari gerakan dan pertukaran di antara umat Muslim", di mana penguasaan ilmu-ilmu Islam menjadi tema utama (Gellens 1990: 53). Dengan demikian, *rihlah* bagi *thalab al-'ilm* inilah yang ada dalam pikiran komunitas Jawi ketika mereka tinggal di Tanah Suci. Bermula dengan menguasai bahasa Arab, mereka selanjutnya menuntut ilmu kepada komunitas Jawi dan ulama Makkah dalam kelompok pengajaran Islam (*halaqah*) di Masjidil Haram.

Dalam kaitan inilah, pengalaman seorang ulama Jawi terkemuka penting dijelaskan. Dia adalah Nawawi Banten (Muhammad Nawawi al-Bantani, 1813-1897). Dia tidak hanya mencapai posisi intelektual terkemuka di Timur Tengah—sebagai "Sayyid Ulama al-Hijaz" (Johns 1984: 131-2)—tetapi juga menjadi salah satu ulama paling penting yang berperan dalam proses transmisi Islam

ke Hindia Belanda. Karya-karyanya, yang kebanyakan berupa komentar atas kitab-kitab terkenal (Van Bruinessen 1990: 236), menjadi salah satu materi utama yang dipelajari dalam pembelajaran Islam di pesantren (Wijoyo 1997: 108-110), yang membuatnya menjadi salah satu sumber intelektual bagi perkembangan diskursus Islam di Hindia Belanda pada abad ke-19.

Saya akan membahas karier intelektual Nawawi nanti. Dalam konteks ini, satu hal penting untuk dicatat bahwa pengalaman belajar Nawawi menjelaskan satu bentuk pembelajaran Islam yang telah mapan dalam komunitas Jawi di Makkah. Dia tak hanya pergi ke Makkah dengan tujuan *thalab al-'ilm*, sebagai murid dari komunitas Jawi dan ulama Makkah, tetapi juga mengabdikan hidupnya dalam karier intelektual sebagai Sayyid Ulama al-Hijaz. Melalui karyanya yang beredar di pesantren, Nawawi kemudian diakui sebagai salah seorang arsitek pesantren (Rachman 1997). Namanya tercatat dalam genealogi intelektual tradisi pesantren (Dhofier 1982: 66-68). Dalam kaitan ini, pengalaman Makkah mengantarkan Nawawi—juga ulama Jawi yang lain—mendapat tempat yang sangat terhormat dalam tradisi intelektual pesantren. Selain membuat Nawawi memiliki hubungan dekat dengan ulama di pusat Islam, pengalaman Makkah juga membuatnya diakui sebagai bagian lingkaran ulama di Makkah.

Oleh karena itu, pengalaman Makkah memicu munculnya di kalangan komunitas Jawi suatu perasaan menjadi bagian dari komunitas tertentu dengan ulama sebagai komponen utamanya, yang pada gilirannya membuat mereka diakui sebagai sumber tradisi pesantren. Terutama terhadap komunitas ulama inilah, Snouck Hurgronje mengarahkan perhatiannya ketika dia menjadi seorang teman dan pengamat langsung bagi komunitas Jawi di Makkah (1884-1885). Bagian utama dan terakhir karya Snouck Hurgronje, *Mekka* (1931: 262-290), pada dasarnya ditulis untuk

mengungkap biografi sosio-intelektual sejumlah ulama terkemuka yang dia datangi dan wawancarai. Snouck Hurgronje memberi kita gambaran detail tentang tidak hanya cara komunitas Jawi belajar Islam, baik dengan ulama Jawi maupun ulama Makkah, tetapi juga gambaran tentang apa yang kemudian berkembang sebagai tradisi pengajaran pesantren, di mana ulama memiliki peranan yang menentukan (Dhofier 1982). Kutipan yang berasal dari Snouck Hurgronje di atas memberi kesaksian bagaimana pengajaran yang berpusat pada ulama mengambil tempat; ia menjadi "elemen utama komunitas Jawi" di Makkah (Snouck Hurgronje 1931: 254).

Biografi ulama Jawi yang ditulis Snouck Hurgronje dalam *Mekka* didasarkan pada informasi asisten dan informannya selama dia berada di Makkah. Dia adalah Raden Aboe Bakar Djajadiningrat (1854-1914 M), seorang elite priyayi Banten yang tinggal di Makkah selama sekitar lima tahun. Aboe Bakar tidak hanya membantu Snouck Hurgronje berhubungan langsung dengan komunitas Jawi, tetapi juga memberinya informasi yang membuatnya dapat terus fokus pada ulama Jawi. Demikianlah, sebuah catatan Aboe Bakar yang dikirim kepada Snouck Hurgronje setelah kembali ke Leiden, *Tarâjim al-'Ulamâ' al-Jawa* (Cod. Or. 7111), menjadi sumber utama bagi biografi ulama yang dimuat dalam bab terakhir karyanya, *Mekka* (Laffan 1999: 527; lihat juga Van Konsingsveld 1989).

Baik *Mekka* maupun *Tarâjim* memperlihatkan suatu keadaan di mana ulama Jawi terlibat dalam pembelajaran Islam dan sekaligus interaksi sosio-intelektual, yang pada gilirannya menambah perasaan menjadi bagian dari komunitas ulama di antara komunitas Jawi. Dan baik *Mekka* maupun *Tarâjim* menempatkan biografi ulama dalam model penulisan tertentu yang sama dengan *tabaqat*—kamus biografis ulama dari periode tertentu dengan bentuk pengetahuan Islam tertentu pula—yang menjadi genre khusus dalam historiografi

Islam tradisional (Rosenthal 1968: 93-95). Tentang tiga belas ulama yang dideskripsikan, baik *Mekka* maupun *Tarâjim* memusatkan pada penyebutan daerah asal-usul masing-masing mereka—Batavia, Jawa Barat, Banten, Jawa Tengah dan Jawa Timur, Sumbawa, dan Kalimantan (Borneo)—latar belakang keluarga, pengalaman pendidikan, serta kehidupan sosial dan intelektual mereka di Makkah. Di samping itu, para guru tempat mereka belajar, baik ulama Jawi maupun Makkah, juga disebutkan. Mereka belajar dari ulama besar seperti Ahmad Khatib Sambas dari Borneo, Abdul Ghani Bima dari Sumbawa, dan Ismail Minangkabau dari Sumatera. Sementara itu, dari ulama Arab, beberapa nama terkenal dimasukkan, seperti mufti Makkah ternama Ahmad Zaini Dahlan, Yusuf Sumbulaweni, Nahrawi, dan Abdul Hamid Daghestani.

Membaca dua sumber yang disebutkan di atas, jelas bahwa pengalaman Makkah memfasilitasi ulama Jawi untuk mencapai posisi pemimpin agama yang terhormat, terutama bagi Muslim Hindia Belanda. Beberapa ulama yang dideskripsikan dalam *Mekka* dan *Tarâjim* diakui memiliki kedudukan istimewa dalam genealogi intelektual pesantren. Bersama-sama dengan Nawawi, para ulama pesantren mengklaim bahwa pengetahuan Islam mereka bersumber dari tiga ulama Jawi terkemuka yang telah disebutkan, di samping ulamaulama Arab (Dhofier 1982: 85-96). Dengan demikian, karier intelektual beberapa ulama Jawi yang disebutkan dalam *Mekka* dan *Tarâjim* menegaskan persamaan mereka dengan biografi seperti dalam *tabaqat*. Mereka, beberapa di antara mereka lebih tepatnya, dianggap tergolong individu-individu yang memainkan peranan utama dalam pembentukan hubungan (*linkage*) intelektual Hindia Belanda dengan pusat Islam.

Atas dasar fakta tersebut, Makkah pada akhir abad ke-19 menjadi pusat penghasil ulama, bersamaan dengan kemunculannya sebagai tujuan belajar umat Islam. Kekuasaan Syarif Usman yang netral

secara agama, yang berbeda dari Dinasti Wahhabi Saudi sebelumnya yang teokratis (Didier 1985: 89), mendorong tumbuhnya suatu iklim intelektual yang kondusif di mana ulama dari berbagai mazhab hukum Islam yang berbeda-beda dapat hidup. Dalam situasi tersebut, dan didukung perubahan sistem transportasi laut, para imigran dari negeri-negeri Islam (*al-mujâwirûn*) meningkat pesat. Mereka mengisi hampir setengah dari jumlah penduduk total Makkah yang mencapai 150.000 pada 1909 (Yatim 1999: 180). Dalam situasi tersebut, para ulama dari negeri-negeri Islam mendirikan lingkaran pengajaran (*halaqah*) di Masjidil Haram bagi rekan-rekan setanah air mereka yang melakukan *rihlah* ke Makkah untuk berhaji dan *thalab al-'ilm*. Berbarengan dengan jumlah imigran yang terus meningkat, ditemukan sekitar 120 *halaqah* di Makkah pada akhir abad ke-19, di mana ulama mengajarkan para muridnya beragam bidang pengetahuan Islam (Yatim 1999: 207-210). Dalam kaitan inilah, komunitas Jawi menjadi satu elemen penting dalam pengajaran Islam berpola *halaqah* di Makkah, yang melaluinya mereka membangun sebuah jaringan intelektual antara Hindia Belanda dengan Timur Tengah, seperti tampak pada beberapa biografi singkat ulama terkemuka yang saya kemukakan di bawah ini.

Ulama Jawi di Makkah: Nawawi Banten dan Mahfudz Termas

AGAKNYA pendapat Laffan (1999: 517-542) benar bahwa hubungan Snouck Hurgronje dengan asistennya di Makkah, Aboe Bakar Djajadiningrat (c. 1854-1914), membuat pandangannya tentang komunitas Jawi menjadi lebih berperspektif Banten. Dia memberi perhatian lebih kepada elemen Banten dalam komunitas Jawi, menggambarkannya sebagai "para pemimpin gerakan intelektual yang sangat terhormat" (Snouck Hurgronje 1931: 268). Dan salah

seorang ulama Jawi terkemuka di Makkah memang berasal dari Banten, yakni Nawawi Banten. Seperti yang telah dikemukakan, Nawawi adalah salah seorang ulama Jawi dengan pencapaian intelektual yang luar biasa baik di Makkah maupun di Hindia Belanda. Pada bagian ini, saya akan mengemukakan secara singkat kehidupan intelektualnya dengan menekankan kontribusinya bagi berdirinya pembelajaran Islam pesantren.

Lahir di Tanara, Banten, Muhammad bin Umar Nawawi al-Jawi al-Bantani, yang lebih terkenal sebagai Nawawi Banten, berasal dari sebuah keluarga pemuka agama. Ayahnya, Umar bin Arabi, merupakan seorang penghulu di Tanara yang diangkat Pemerintah Belanda. Nawawi pergi ke Makkah pada 1828 ketika berumur 15 tahun, setelah belajar Islam dengan sejumlah ulama di Jawa. Seperti para pendatang baru lain yang datang ke komunitas Jawi waktu itu, Nawawi pertama kali belajar dengan ulama Jawi yang telah tinggal di sana, yakni Syaikh Abdul Ghani dari Bima, sebuah pulau di Sumbawa, Syaikh Ahmad Khatib dari Sambas di Kalimantan, dan Syaikh Ahmad bin Zaid, seorang syaikh-haji untuk kontingen haji dari Solo, Jawa Tengah, (Wijoyo 1997: 72-73). Selain itu, dia juga belajar Islam dari ulama lain seperti Yusuf Sumbulaweni, Nahrawi, dan Abdul Hamid al-Daghestani (Snouck Hurgronje 1931: 268-269).

Berkairan dengan tradisi pesanrren, Nawawi memiliki kedudukan istimewa dalam kaitan dengan perkembangan intelekrual dan produksi ulama. Kitab-kitabnya sangat terkenal dan menjadi sumber bagi pembentukan diskursus Islam berbasis pesantren. Beberapa di antaranya masih menjadi bahan penting bagi pengajaran pesantren kini (Rachman 1996: 86-114).[3] Dalam hal ini, peran sentral Nawawi di tengah ulama Jawi membuktikan peran penting Makkah sebagai pusat intelektual tradisi pesantren. Nawawi tidak hanya menginspirasi komunitas Jawi untuk lebih terlibat dalam

studi Islam secara serius (Snouck Hurgronje 1931: 270), tetapi juga berperan dalam mendidik sejumlah ulama pesantren terkemuka. Salah satunya adalah Mahfudz Termas (1868-1919).

Lahir di Tremas, sebuah kota kecil di Pacitan, Jawa Timur, Mahfudz tumbuh di lingkungan pesantren. Mahfudz muda belajar Islam dari ayahnya, Kiai Abdullah, seorang ulama dari sebuah pesantren terkenal di Tremas, dan Kiai Saleh Darat (1820-1903), seorang ulama Jawa terkenal di Semarang, Jawa Tengah. Kemudian, pada 1880-an, dia pergi ke Makkah bergabung dengan para pelajar yang belajar kepada para ulama Jawi rerkemuka seperti Nawawi (Rahman 1998: 33-34; Dhofier 1982: 90-91). Di Makkah inilah Mahfudz memulai karier intelektualnya, yang membuatnya memperoleh kedudukan penting dalam tradisi pesantren. Dia mewarisi pengetahuan intelektual dari gurunya di Makkah, yang dia sebut dalam karyanya *Kifâyah al-Mustafîd* (1987) dengan penghormatan yang besar. Di antaranya adalah Muhammad al-Munsyawi (wafat 1896), Syaikh Umar bin Barakah al-Syami (wafat 1895), Syaikh Musthafa bin Sulaiman al-Afifi (wafat 1890), Sayyid Husain bin Muhammad bin Husain al-Habsyi (wafat 1991), mufti Makkah Syafi'i Muhammad Babasil al-Hadrami (wafat 1911), dan Sayyid Abu Bakar bin Sayyid Muhammad Syatta (wafat 1892).

Pengalaman belajar dari ulama-ulama di Makkah tersebut memberi Mahfudz beragam ilmu pengetahuan Islam. Meski dia lebih dikenal sebagai ahli hadis, kedua puluh kitabnya memperlihatkan minatnya yang luas mulai dari persoalan-persoalan ritual (fiqih) sampai teologi (Rachman 1998: 36; Abdul Jabbar 1982: 286-287). Lebih penting lagi, kitab-kitabnya menjadi sumber penting bagi pengajaran pesantren di Jawa, di samping karya-karya Nawawi. Tentu saja, Mahfudz mengikuti jejak intelektual Nawawi. Keduanya menghabiskan hidupnya di Makkah, memberi pengajaran terutama kepada ulama Jawi dalam *halaqah* di Masjidil

Haram, dan menjadi guru spiritual para ulama pesantren. Kepada kedua ulama inilah, genealogi spiritual dan intelektual ulama pesantren di Jawa dinisbahkan. Mereka diakui telah meletakkan fondasi kokoh tidak hanya bagi pertumbuhan pesantren, tetapi juga dalam pembentukan solidaritas sosial di antara para ulama (Dhofier 1982: 91).

Dari tangan Nawawi dan Mahfudz, lahir sejumlah ulama terkemuka seperti Khalil Bangkalan (wafat 1923) dari Madura dan Hasyim Asy'ari (1871-1947) dari Jombang, Jawa Timur. Lebih penting lagi, mereka mentransformasikan spirit pengajaran Nawawi dan Mahfudz ke dalam bentuk pengajaran pesantren yang mereka dirikan di daerah mereka masing-masing. Hasyim Asy'ari bahkan menjadi pendiri organisasi ulama pada tahun 1926, Nahdhatul Ulama (NU), yang menandai puncak solidaritas yang kuat di antara para ulama, seperti yang akan saya bahas nanti. Sejumlah ulama terkemuka lainnya juga penting disebutkan di sini: Wahab Hasbullah (1888-1971) dari Jombang, Muhammad Bakri bin Nur (1887-1943) dari Yogyakarta, Asnawi Kudus (1861-1959), Mu'amar bin Kiai Baidawi dari Lasem, dan Ma'sum bin Muhammad Lasem dari Jawa Tengah, serta Kiai Abbas Buntet dari Cirebon, Jawa Barat. Sementara dari Banten, kampung halaman Nawawi, nama-nama yang penting disebutkan adalah Haji Ilyas dari Serang, Tubagus Muhammad Asnawi dan Abdul Ghaffar dari Caringin (Mulyati 1992: 35; Rachman 1996: 93; 1998: 44).

Dengan demikian, *halaqah* di Makkah, khususnya di bawah bimbingan Nawawi dan Mahfudz, berkontribusi dalam mencetak ulama pesantren. Pengalaman belajar di Makkah telah meningkatkan ototitas ulama, dan pada akhirnya membentuk jaringan yang kokoh. Proses ini juga didukung tradisi pesantren, yang sangat menekankan ketaatan para santri kepada guru, yang diakui sebagai pembimbing spiritual sepanjang hidup. Bagi para

santri, gaya hidup guru-guru mereka menjadi bentuk ideal jalan kehidupan. Maka, mengikuti jejak gurunya, kebanyakan santri mencoba membangun pesantren setelah mereka menyelesaikan studi dari ulama tertentu. Akibatnya, hubungan ulama-santri menjadi fondasi bagi pembentukan jaringan ulama. Membangun pesantren diakui sebagai sebuah ukuran keberhasilan pembelajaran Islam di pesantren (Wahid 1974: 41), dan pada gilirannya dinilai sebagai prasyarat bagi para santri untuk diakui sebagai ulama.

NAWAWI dan Mahfudz meletakkan dasar bagi terciptanya jaringan ulama di Jawa, yang kemudian berkembang menjadi sebuah komunitas ulama. Selain membangun pesantren, ulama memiliki hubungan kuat dalam bidang spiritual maupun intelektual. Mereka mengidentifikasi diri sebagai bagian dari komunitas ulama, dan mengakui nama-nama terkemuka seperti Nawawi dan Mahfudz sebagai guru spiritual, di mana mereka secara intelektual berutang budi. Persepsi ini tetap menjadi elemen utama dalam tradisi pesantren. Didukung unsur sufi dalam tradisi pesantren (Madjid 1974: 103-115),[4] serta dipermudah budaya tradisional di lingkungan sosial pedesaan, ulama menjadi tokoh terhormat. Mereka dianggap "mewujudkan ideal-ideal keagamaan", dan para santri mematuhi sepenuhnya kata-kata mereka (Wahid 1974: 45-46; Dhofier 1982: 82-83).

Zainuddin Sumbawa, berasal dari wilayah yang sekarang disebut Nusa Tenggara, memiliki peranan yang hampir sama dengan Nawawi dan Mahfudz. Zainuddin tinggal di Makkah pada masa yang sama dengan Nawawi, dan dia juga belajar Islam dari para ulama yang hampir sama (Snouck Hurgronje 1931: 285-286). Sayangnya, tidak seperti Nawawi, kisah hidup Zainuddin tidak tersedia. Meski demikian, dapat dikatakan di sini bahwa dia seorang ulama terkemuka di Nusa Tenggara. Dia menjadi guru bagi

umat Islam di daerah asalnya, yang juga menjadi satu segmen dalam komunitas Jawi di Makkah pada abad ke-19. Meski digambarkan "kurang maju" (Snouck Hurgronje 1931: 286), murid-murid Nusa Tenggara Zainuddin di Makkah muncul sebagai agen utama perkembangan Islam di daerah tersebut. Dalam konteks inilah, Zainuddin mengilhami umat Islam di daerahnya untuk mempelajari Islam di Makkah. Muhammad Zainuddin Abdul Majid adalah seorang ulama terkemuka. Dia tidak hanya mentransformasikan spirit pengajaran Zainuddin ke dalam pendidikan Islam yang dia dirikan di Lombok, tetapi juga terlibat dalam pendirian institusi ulama di daerahnya, Nahdhatul Wathan (NW), yang kemudian menjadi institusi Islam yang paling terkemuka di Nusa Tenggara (Khudrin 1992).

Akhirnya, dari ulama-ulama Jawi seperti Nawawi dan Mahfudz di Jawa serta Zainuddin di Nusa Tenggara inilah, jaringan ulama di banyak daerah di Hindia Belanda dapat berdiri kokoh. Fakta ini menegaskan peran penting Makkah tidak hanya sebagai pusat pengajaran Islam, tetapi juga pusat penggodokan ulama. Melalui para murid dalam *halaqah* mereka di Masjidil Haram, bentuk pengajaran Islam di Makkah beralih menjadi institusi pendidikan Islam yang mereka dirikan di daerah mereka masing-masing.

Memperluas Jaringan: Catatan Awal Kehadiran Komunitas Jawi di Kairo

MELALUI jaringan Timur Tengah, ulama memainkan peranan penting dalam membuat Islam di Hindia Belanda menjadi bagian dari Islam internasional. Dalam kaitan ini, peredaran luas buku-buku agama di pesantren merupakan salah satu bukti paling penting yang menunjukkan kontak intensif antara Islam Hindia Belanda dengan Timur Tengah. Kitab, bahan-bahan pengajaran

Islam di pesantren, adalah buku-buku agama yang digunakan dalam *halaqah* di Makkah. Namun, sebelum itu, penting untuk menjelaskan bahwa ulama Jawi di Makkah juga memiliki kontak intelektual dengan pusat-pusat pembelajaran Islam lain di negeri Islam Timur Tengah.

Dalam hal ini, al-Azhar di Kairo, Mesir, penting dibahas. Kita memang tak memiliki data yang cukup tentang Muslim Hindia Belanda yang belajar di al-Azhar pada abad ke-19. Satu-satunya informasi yang ada berasal dari abad ke-20 (Roff 1970: 73-88). Namun, itu bukan berarti al-Azhar tidak memiliki peranan penting dalam perkembangan Islam di Hindia Belanda pada abad ke-19. Snouck Hurgronje mencatat makna penting al-Azhar sebagai pusat pengajaran Islam mazhab Syafi'i (Hurgronje 1931: 185). Kesan yang sama juga ditunjukkan karya terkenal van den Berg (1886: 523), di mana dia mengatakan bahwa ulama Hindia Belanda sangat mungkin belajar di al-Azhar di Kairo, selain di Makkah. Sarjana Belanda yang lain, Veth (1868: 2, 438), juga memberi petunjuk yang hampir sama tentang keberadaan Muslim Hindia Belanda di Kairo. Selain memberi sejumlah catatan tentang karya-karya para sarjana Barat yang berkenaan dengan *riwaq al-Jawi*, kampung bagi Muslim Asia Tenggara di Kairo, Veth menginformasikan sejumlah fakta bahwa Muslim Hindia Belanda—meski hanya beberapa—cukup akrab dengan al-Azhar, menganggapnya sebagai tempat yang tepat untuk menuntut ilmu.

Informasi di atas sesuai dengan sumber-sumber Mesir. Karya Ali Mubarak, *al-Khithât al-Taufiqiyyah* (1889), salah satu sumber historis terpenting tentang Mesir pada abad ke-19 (Baer 1968: 13-27), mencatat keberadaan para pelajar Jawi yang belajar di al-Azhar dan bertempat tinggal khusus di *riwaq al-Jawi* (Mubarak 1889: IV, 20-21; Heyworth-Dunne 1939: 25-28). Tentu saja, tidak ada informasi yang cukup tentang jumlah pelajar Hindia Belanda

yang tinggal di *riwaq al-Jawi*. Ali Mubarak hanya menyebut satu nama, Ismail Muhammad al-Jawi. Dia adalah pemimpin dan pada saat yang sama guru bagi Muslim Hindia Belanda yang tinggal di *riwaq al-Jawi* (Abaza 1994: 38-39). Abaza mencatat bahwa pada 1871 terdapat enam pelajar yang tinggal di *riwaq*, dan mereka meninggalkan *riwaq* menjelang tahun 1875 (Abaza 1994: 39).

Meski demikian, melihat perkembangan sejarah al-Azhar, keberadaan *riwaq al-Jawi* bukanlah tanpa alasan. Pada abad ke-19, al-Azhar mengalami kemajuan pesat sebagai pusat pembelajaran Islam. Hal ini berkaitan dengan kebijakan baru Ismail Pasha yang membebaskan institusi pendidikan Islam, termasuk al-Azhar, dari kewajiban membayar pajak kepada pemerintah. Meskipun tidak menyentuh metode pengajaran yang diterapkan di al-Azhar—yang masih mempertahankan bentuk pengajaran tradisional (Mitchell 1988: 80-82)—kebijakan pemerintah yang baru ini membuat al-Azhar memiliki dana yang cukup untuk membangun fasilitas pendidikan. Dengan demikian, al-Azhar mampu menarik minat para pelajar dari negeri-negeri Islam untuk belajar di sana. Jumlah pelajar yang terus meningkat dapat dilihat di antaranya dalam meningkatnya jumlah *riwaq*. Selama masa itu, telah dibangun 36 *riwaq* yang dihadiri pelajar-pelajar internasional dari banyak negeri Muslim, termasuk *riwaq al-Jawi* (Heyworh Dunne 1939: 395-405; Dodge 1961: 201-207).

Dengan demikian, komunitas Jawi di Makkah telah mengetahui al-Azhar dan tertarik belajar di sana, bersamaan dengan berkembangnya posisi penting Makkah bagi dunia Muslim pada akhir abad ke-19. Hal ini dapat dilihat dalam kasus Nawawi Banten. Dia adalah seorang ulama Jawi berbasis di Makkah yang memiliki hubungan dekat dengan kehidupan intelektual di Mesir. Hubungan tersebut terbangun bukan hanya karena kebanyakan karyanya terbit di Kairo, tetapi juga karena dia menjadi seorang ulama Jawi yang

diakui memiliki peranan dalam lingkaran intelektual Islam di Kairo. Dia dikatakan diundang oleh ulama Mesir untuk memberi kuliah di al-Azhar (Chaidar 1978: 85-86; Rahman 1998: 89-90). Dalam salah satu karyanya, *al-Yusus al-Yaqutiyyah*, Nawawi menyebut sekitar 24 sumber rujukan yang ditulis ulama Mesir pada abad ke-19 (Wijoyo 1997: 124-134).

Selain itu, masih dalam periode abad ke-19, peran penting al-Azhar bisa dijelaskan melalui sistem pembelajaran dalam institusi yang hampir sama dengan pesantren di Hindia Belanda. Fakta ini dapat dilihat tidak hanya dalam cara ulama di al-Azhar memberi kuliah kepada murid-muridnya, yang digambarkan sebagai tidak mengenal silabus atau kurikulum, dan bahkan tata tertib dan kedisiplinan (Mitchell 1988: 80-83)—sesuatu yang juga terjadi di pesantren—tetapi juga materi-materi pelajaran. Kitab-kitab yang digunakan di al-Azhar sebagaimana diidentifikasi oleh Heyworth-Dunne (1939: 41-84) kebanyakan digunakan juga di pesantren di Hindia Belanda (van den Berg 1886: 518-555). Hanya dalam ranah praktik agama (fiqih), al-Azhar—tidak seperti pesantren yang terbatas pada praktik-prakik mazhab Syafi'i—menggunakan kitab-kitab dari empat mazhab. Berdasarkan fakta-fakta ini, jaringan antara Hindia Belanda dan Kairo-Makkah terbangun sejak abad ke-19, yang kemudian tumbuh subur di awal abad ke-20. Komunitas Jawi di Makkah mengawali berdirinya sebuah jaringan dengan Kairo. Mereka mulai datang ke Kairo setelah beberapa lama tinggal di Makkah dan belajar dengan para ulama Makkah.

Sebagai tambahan dalam kaitannya dengan peran penting Kairo tersebut adalah kedatangan sejumlah ulama Mesir ke Makkah pada abad ke-19. Untuk menyebut beberapa, mereka adalah Hafiz Wahba, Fu'ad Syakir, Ibrahim al-Syuri, dan Yusuf Yasin (Yatim 1999: 200). Dalam dekade penutup abad ke-19, jaringan Kairo-Makkah bahkan menjadi lebih intensif. Para ulama

dari Mesir, sebagaimana dari negeri-negeri Muslim lain, berperan dalam mengintensifkan Islam berorientasi syariat di Makkah. Yatim menyebut tiga ulama Mesir yang dapat dikatakan telah meletakkan fondasi yang kuat bagi purifikasi Islam dengan kembali kepada Al-Quran dan Sunnah. Mereka adalah Sayyid Bakri bin Muhammad Zainal Abidin Syatta (1846-1893), Umar bin Muhammad Zainul Abidin Syatta dan Utsman bin Muhammad Zainul Abidin Syatta. Ulama-ulama Mesir ini memberi kuliah di Makkah, termasuk kepada komunitas Jawi. Ahmad Khatib, seorang ulama Jawi terkemuka di Makkah yang akan saya bahas nanti, adalah salah seorang murid mereka. Lebih jauh, bahwa dikatakan bahwa dia belajar hanya kepada ulama-ulama Mesir yang telah disebut itu (Yatim 1992: 256-261; Abdul Jabbar 1982: 38).

Meski tidak sebanyak dan tidak seintensif Makkah, al-Azhar di Kairo layak diakui relah berperan dalam pembentukan diskursus Islam di Hindia Belanda pada abad ke-19. Pengalaman para ulama Jawi belajar di Makkah dan Kairo berperan dalam mengintegrasikan Islam di Hindia Belanda ke dalam perkembangan Islam internasional. Akibatnya, pesantren menjadi bagian dari apa yang diistilahkan sebagai sebuah "komunitas skolastik Islam" (Makdisi 1981: 153-223). Para santri dan ulama membaca kitab yang sama dengan saudara mereka sesama Muslim di belahan negeri lain di dunia Islam. Proses ini semakin intensif dengan diperkenalkannya teknologi cetak dalam produksi kitab.

Percetakan dan Penerbitan Kitab

PERCETAKAN dan penerbitan di dunia Islam telah menjadi perdebatan para sarjana, berkaitan dengan dampak teknologi cetak dalam membentuk gagasan dan praktik keagamaan Muslim. Robinson (1993: 229-251) adalah seorang sarjana terkemuka yang

menekankan kecenderungan "demokratisasi" akibat percetakan, yang kemudian berkontribusi menciptakan—seperti dirumuskan Eickelman dan Anderson (1997: 43-62; 1992)—"fragmentasi" otoritas Islam tradisional. Namun, mempertimbangkan posisi penting ulama yang terus berlanjut di tengah-tengah Muslim kontemporer, studi-studi lain menunjukkan proses sebaliknya. Karya Zaman (1999: 60-81; 2002) menghadirkan studi komprehensif terkait hal itu.[5] Bukannya meruntuhkan otoritas ulama, teknologi cetak justru memberi mereka beragam cara dan kemungkinan untuk bertahan, meningkatkan, bahkan mengembangkan otoritas mereka melalui cara-cara yang baru, tetapi tetap berbeda (*distinctive*).

Teknologi cetak, tepatnya litografi, telah memproduksi kitab-kitab cetak di Timur Tengah yang didistribusikan secara luas di Hindia Belanda dan Asia Tenggara, sehingga memudahkan proses transmisi Islam ke wilayah-wilayah di Asia Tenggara pada akhir abad ke-19. Proses ini bermula dengan didirikannya percetakan di Kairo, Mesir, di mana buku-buku Nawawi dilitografikan, seperti *Lubâb al-Bayân* (1884), *Dzari'at al-Yaqîn* (1886), *Sulûk al-Jadah* (1883), dan *Sulâm al-Munâjah* (1884) (Snouck Hurgronje 1931: 271). Selain Nawawi, terdapat pula edisi litografi kumpulan doa dan ibadah berbahasa Melayu yang dicetak pada tahun 1876, yakni karya Zainuddin dari Sumbawa, seorang ulama Jawi lain pada masa itu. Serangkaian risalah karya Dawud Fatani (Dawud bin Abdullah al-Fatani), di samping karya utamanya *Kifâyah al-Muhtaj*, dilitografikan di Bombay sebelum 1880 (Snouck Hurgronje 1931): 286-287), sumber penting lain untuk kitab-kitab dan Al-Quran yang dilitografikan di Hindia Belanda pada abad ke-19 dan awal abad ke-20 (van Bruinessen 1990: 230-231).

Meski demikian, terkait dengan Muslim Hindia Belanda, langkah paling penting dalam kaitan ini adalah didirikannya

percetakan pemerintah di Makkah pada 1884, di mana kitab-kitab berbahasa Melayu menjadi satu bagian penting dalam bisnis percetakan. Perkembangan yang lebih penting lagi adalah ketika pemerintah memercayakan seorang ulama Jawi terkemuka dari Patani, Ahmad Fatani (Ahmad bin Muhammad Zain al-Fattani), untuk bertugas mengawasi seksi bahasa Melayu penerbitan tersebut (Snouck Hurgronje 1931: 286). Ahmad Fatani adalah seorang ulama Patani terkemuka yang memiliki jaringan luas dengan Timur Tengah. Dia menulis beberapa kitab, beberapa di antaranya dicetak di Kairo pada 1883 (Matheson dan Hooker 1988: 28-30).

Hasilnya, jumlah karya ulama Jawi yang dicetak di Makkah meningkat pesat, sehingga menyebabkan munculnya peran penting karya-karya itu dalam lingkungan intelektual di Makkah. *Shirâj al-Huda* dan *Minhâj al-Salâm* karya Zainuddin merupakan karya ulama Jawi yang paling awal dilitografikan oleh percetakan pemerintah pada 1885-1886 (Snouck Hurgronje 1931: 286). Ulama Patani yang telah disebutkan di atas memegang peranan sentral dalam kegiatan percetakan kitab, meski seleksi yang dibuatnya lebih diarahkan pada karya-karya dari ulama Jawi yang berasal dari Patani. Tidak heran bila karya Dawud Fatani menjadi kitab yang paling banyak dicetak dari daftar kitab yang beredar di Makkah yang dibuat Snouck Hurgronje. Kitab-kitab itu adalah *Furû' al-Masâ'il*, *al-Durr al-Thamin*, *Kasyf al-Gumma*, dan *Jam' al-Fawâid* (Snouck Hurgronje 1931: 287).

Dibentuknya seksi bahasa Melayu dalam percetakan di Makkah membuat penerbit-penerbit di Kairo dan Istanbul, Turki, mengikutinya. Musthafa al-Babi al-Halabi adalah penerbit pertama di Kairo yang mencetak kirab-kirab berbahasa Melayu karya ulama Jawi (van Bruinessen 1990: 231). Snouck Hurgronje menemukan bahwa kitab-kitab tersebut kemudian—selama kunjungannya (1884-1885)—tersedia di toko buku di Makkah. Di antaranya

adalah *Bidâyah al-Hidâyah* karya Muhammad Zein dari Aceh, sebuah komentar tentang *Umm al-Barahin* karya al-Sanusi, dan karya yang bersifat dogmatis *Durr al-Nafis* karya Muhammad Nafis al-Banjari dari Kalimantan; dua kitab tersebut masing-masing dicetak di Istanbul dan Kairo pada 1885 (Snouck Hurgronje 1931: 287). Selain itu, beberapa karya yang tetap tersedia sampai saat ini di semenanjung Melayu menambah daftar kitab-kitab Melayu yang dicetak di sana (lihat Ngah 1980 dan 1983). Semua itu menegaskan bahwa kitab-kitab berbahasa Melayu, di samping berbahasa Arab dan Turki, menduduki "posisi terhormat di antara buku-buku yang diproduksi" (Snouck Hurgronje 1931: 287).

Percetakan dan penerbitan kitab di Timur Tengah di atas kemudian mendorong upaya yang sama dari Muslim di Hindia Belanda. Sebagian dipicu oleh munculnya percetakan Pemerintah Belanda dan misionaris (Isa 1972), kegiatan penerbitan mulai tampak luas di wilayah yang dikuasai Belanda. Percetakan litografi Kemas Haji Muhammad Azhari di Palembang dapat dianggap sebagai pelopornya. Didasarkan pada sebuah salinan Al-Quran yang ditemukan di daerah penelitiannya di Palembang (Januari 1988 sampai Februari 1991), Peeters memberi bukti yang menunjukkan keberadaan sebuah Al-Quran cetak bertanggal 21 Agustus 1848. Teks Al-Quran ini tampaknya menjadi teks cetak tertua yang pernah diketahui di Hindia Belanda, sehingga menegaskan tentang permulaan perusahaan percetakan non-Eropa di kalangan Muslim Hindia Belanda. Teks ini mendahului sebuah Al-Quran cetak seperti yang diidentifikasi oleh Von Dewall, juga oleh Kemas Haji Muhammad Azhari dari Palembang, pada 1854 (Von Dewall 1857: 193-198).

Selain Palembang, perlu juga disebut di sini lingkaran komunitas Arab di Surabaya, Jawa Timur. Berdasarkan pada sebuah teks tulisan tangan yang disimpan di Universitas Leiden, Kaptein

(1993: 356-362) menghadirkan bukti yang menunjukkan keberadaan karya litograf bertahun 1853 di Surabaya. Teks ini berjudul *Sharaf al-Anâm* (Manusia Terbaik). Dalam kolofonnya bertanggal 12 Ramadhan 1269, yang sesuai dengan 22 Juni 1853, ia dinyatakan sebagai karya cetak tertua kedua setelah Al-Quran dari Palembang yang baru saja dibicarakan. Teks ini, yang menjadi salah satu teks maulid (Kaptein 1993: 125-127), menjadi dasar bagi edisi-edisi terkini yang masih ada di Indonesia dan Melayu-Singapura (Voorhoeve 1957: 207-208; Proudfoot 1992: 338).

Di samping kitab-kitab di Semenanjung Melayu dan Singapura (Roff 1967: 44-45; Proudfoot 1986), pembahasan mengenai aktivitas penerbitan kitab di Hindia Belanda perlu mempertimbangkan seorang ulama Hadrami, Said Oesman. Pada 1881, dia melitografikan karyanya, *al-Qawânîn al-Syar'iyyah*. Beberapa tahun kemudian, pada 1886, van den Berg mencatat 38 kitab litograf yang telah ditulis oleh Said Oesman (van den Berg 1989: 106-108). Sebagaimana dikatakan oleh Kaptein (1997: 98-99), sebagian besar karyanya itu diterbitkan setelah dia menjadi kolega dekat dan di bawah patronase Snouck Hurgronje, dan dalam kapasitasnya sebagai penasihat Pemerintah Kolonial Belanda, Namun, lepas dari itu, Said Oesman adalah seorang penulis prolifik dengan perhatian besar pada beragam tema dalam Islam (Kaptein 1997: 97-101; Azra 1995: 1-33). Dan percetakan litografi tersebut berperan dalam penerbitan dan pendistribusian tidak hanya kitabnya sendiri, tetapi juga kitab-kitab lain. Dengan demikian, Said Oesman adalah salah seorang yang terlibat dalam bisnis percetakan dan penerbitan di Hindia Belanda.

Dari pembahasan di atas, jelas bahwa aktivitas percetakan dan penerbitan kitab di Timur Tengah dan kemudian di Hindia Belanda berkontribusi besar bagi meluasnya penyebaran kirab di pesantren pada akhir abad ke-19, memperkuat pembentukan

jaringan ulama pada masa itu. Lebih penting lagi, percetakan dan penerbitan kitab juga memberi kesempatan besar bagi para ulama Jawi, yang terlibat dalam penulisan kitab, untuk memperoleh pembaca yang lebih luas dari karya-karya yang mereka tulis, dan pada gilirannya meningkatkan otoritas mereka di tengah-tengah Muslim Hindia Belanda maupun di luar negeri.

Sebagian disebabkan karena percetakan dan penerbitan ini pula seorang ulama Jawi terkemuka, Nawawi Banten, menjadi rerkenal dengan seburan "Syaikh al-'Ulamā' a l-Hijaz". Kitab-kirab berbahasa Arabnya, yang dilitografikan di Kairo dan kemudian di Makkah, memperoleh pembaca langsung khususnya dari ulama Jawi di Timur Tengah. Pada saat yang sama, karya-karyanya dalam bentuk komentar (*syarh*) dan catatan (*hasyiyyah*) membuatnya menjadi seorang ulama terkenal yang namanya disebut dalam genealogi intelektual pesantren. Berikut ini saya akan membahas bagaimana karya-karya terkenal dari ulama Jawi seperti Nawawi, bersama-sama dengan munculnya tradisi permintaan fatwa, berkontribusi dalam pembentukan diskursus Islam pesantren dan pada gilirannya pembentukan otoritas keagamaan ulama.

Transmisi dan Pembentukan Diskursus Islam Berorientasi-Fiqih

SEKARANG saya beralih ke kitab yang beredar di pesantren. Sumber utama tentang hal ini adalah daftar yang dibuat van den Berg (1886: 518-555). Daftar tersebut merupakan hasil penelitiannya yang diperuntukkan bagi Pemerintah Kolonial Belanda, ketika dia menduduki berbagai jabatan di Batavia dari 1870-1887, termasuk sebagai penasihat dalam urusan Islam dan bahasa Timur (Boland dan Farjon 1983: 11). Dia menyebut 49 kitab yang dapat diklasifikasikan ke dalam kategori-kategori tertentu

dalam pengetahuan Islam: kitab-kitab tentang fiqih yang menjadi mayoritas (hampir 20), tentang bahasa Arab (nahwu dan sharaf), teologi (akidah), sufisme (tasawuf), dan tafsir Al-Quran (lihat juga Steenbrink 1984: 155-157).

Bila melihat judulnya saja, jelas bahwa van den Berg mendaftar kitab-kitab yang hampir sama dengan yang diidentifikasi Snouck Hurgronje dan Heyworth-Dunne masing-masing dalam *halaqah* di Makkah dan al-Azhar di Kairo.[6] Sekadar mengambil beberapa contoh, dapat disebutkan di sini karya besar Sayyid Bakri bin Muhammad Zainal Abidin al-Syatta (1846-1893), *I'ânah al-Thâlibîn 'alâ Hill Alfaz al-Mu'în* dalam bidang fiqih, serta *al-Jurûmiyyah* dan *Alfiyyah* dalam bidang bahasa Arab. Untuk bidang tafsir, karya Jalaluddin al-Suyuti dan al-Mahalli, *Tafsîr Jalâlain,* menjadi sumber utama di samping tafsir karya al-Baidawi. Karya al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, menjadi karya paling penting dalam bidang sufisme.

Judul-judul kitab yang sama juga beredar dalam pembelajaran Islam di surau di Sumatera Barat. Di masa yang hampir sama dengan van den Berg di Jawa, 31 Desember 1885, A.V. van Os, seorang pegawai kolonial Belanda di Sumatera melakukan penyelidikan terhadap kitab-kitab yang beredar di surau Minangkabau. Dalam sebuah manuskrip di Perpustakaan Universitas Leiden (Cod. Or. 6987),[7] terdapat sekitar 108 judul kitab dalam bidang-bidang yang sama dengan yang diidentifikasi van den Berg di Jawa. Dan judul-judul kitab yang disebutkan di atas terdapat dalam daftar itu, yang merupakan sumber penting dalam pembelajaran Islam di surau. Sementara itu, kitab-kitab yang hampir sama juga beredar di dayah Aceh, seperti yang ditunjukkan karya Abdullah dan al-Fairusy (1980), yang didasarkan pada penelitian manuskrip dari dayah Tano Abee di Aceh (lihat juga Hassan 1977: 9-19).

Sekarang kita masuk ke pembahasan tentang watak diskursus Islam yang ditransmisikan ke Hindia Belanda. Penting ditekankan di sini bahwa peran Makkah sebagai pusat Islam berorientasi-syariat pada abad ke-17 dan 18 tetap bertahan bahkan memuncak pada abad ke-19. Lebih dari sekadar merekonsiliasikan tasawuf (mistisisme Islam) dan syariat, ulama Makkah pada abad ke-19 secara sungguh-sungguh mengusung penerapan syariat dalam kehidupan keberagamaan umat Muslim. Buku-buku fiqih, yang berisi panduan untuk praktik-praktik ritual (ibadah), menjadi substansi utama dari lingkaran pengajaran di Makkah. Karya Sayyid Bakri yang disebutkan di atas merupakan salah satu dari buku fiqih penting yang digunakan dalam *halaqah* (Yatim 1999: 256). Dalam bidang tasawuf, kecenderungan Islam berorientasi-syariat dapat dilihat dari pentingnya karya sufi al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Karya ini memperoleh popularitas lebih dari kitab-kitab lain dalam bidang yang sama yang beredar di Makkah (Snouck Hurgronje 1931: 201-203). Dan karya ini memiliki peran penting berisi gagasan-gagasan inti pembaruan yang dilakukan al-Ghazali yang mengintegrasikan tasawuf menjadi bagian dari syariat (Rahman 1966: 143-144).

Kecenderungan Islam berorientasi-syariat di Makkah mulai menguat ketika ia menjadi pusat gerakan puritan Islam Wahhabi, seiring kontrol politik Dinasti Sa'udi atas Hijaz pada 1803. Sebagai pendukung ekstrem gerakan ortodoks, Wahhabi membuka jalan bagi berdirinya Makkah sebagai pusat Islam berorientasi-syariat. Dengan agenda purifikasinya, Wahhabi berperan dalam membuat Makkah relatif terbebaskan dari tarekat-tarekat sufi heterodoks. Kondisi ini kemudian memberi kesempatan yang luas bagi tumbuhnya kebangkitan Islam di Makkah, dan memuncak ketika Makkah berada di bawah kekuasaan Muhammad Ali Pasha (1813-1840) dan kemudian Turki Usmani (1840-1916). Berbeda

dari Dinasti Sa'udi, baik Muhammad Ali Pasha dan Sultan Turki Usmani tidak memiliki kontrol langsung atas Makkah. Mereka menyerahkan urusan-urusan ekonomi dan politik ke tangan penguasa lokal, *syarif*, sementara kehidupan intelektual dan agama Islam berada di tangan para ulama.

Proses di atas dipercepat ketika jumlah ulama yang bermigrasi ke Makkah meningkat. Mereka tidak hanya berkontribusi dalam membuat Makkah menjadi pusat pembelajaran Islam yang paling penting di dunia—seperti bisa dilihat dari tumbuhnya jumlah *halaqah*—tetapi juga memperkuat kecenderungan Islam ortodoks di Makkah. Hal ini terkait dengan fakta bahwa para imigran Muslim di Makkah pada abad ke-19 telah mengenal dan menjadi bagian dari gerakan ortodoks di negeri-negeri asal mereka.

Pemikiran Islam berorientasi-syariat inilah yang dipelajari para ulama Jawi di Makkah dan ditrasmisikan ke Hindia Belanda, yang kemudian menjadi substansi dari pembelajaran Islam di pesantren. Ulama Jawi memperkenalkan dan menulis kitab-kitab kepada pembaca Muslim di Hindia Belanda. Selain itu, permintaan fatwa kepada mufti Makkah juga terlibat dalam proses transmisi tersebut. Baik kitab maupun fatwa menjadi unsur utama dalam transmisi Islam, di mana ulama Jawi memainkan peranan penting.

Masih terkait isu transmisi Islam, penting ditekankan bahwa istilah tersebut memiliki makna yang sama dengan kontekstualisasi Islam ke Muslim Hindia Belanda. Hal itu dilakukan untuk membuat Islam lebih mudah dicerna dan diintegrasikan ke dalam kehidupan keagamaan Muslim. Dan bentuk transmisi ini sejalan dengan peran penting ulama pesantren dalam menyediakan aturan Islam bagi kehidupan umat Islam. Dengan demikian, ajaran Islam yang berkaitan dengan persoalan kehidupan sehari-hari—yang dikenal sebagai "Islam berorientasi-fiqih"—menjadi unsur

utama dalam pembelajaran Islam di pesantren. Terutama dalam model transmisi seperti inilah, kontribusi ulama Jawi dalam tradisi pembelajaran pesantren dapat dilihat.

Kita kembali ke Nawawi Banten, yang paling masyhur dalam kerangka pendidikan pesantren. Posisi istimewanya di dunia pesantren berpangkal pada kontribusinya dalam mentransmisikan Islam yang dipahami dalam pengertian fiqih sebagaimana disebut di atas. Dalam kairan ini, Nawawi mengarahkan kapasitas intelektualnya untuk memberi komentar terhadap kitab-kitab standar karya ulama Makkah yang berisi berbagai bidang pengetahuan Islam bagi umat Muslim di Hindia Belanda. Dalam bidang fiqih, misalnya, dia menulis *al-Taushih*, sebuah karya anotasi dari *Fath al-Qarîb* karya Muhammad bin al-Qasim al-Ghazali, yang merupakan sebuah komentar dari *Taqrîb* (*al-ghâyah wa al-taqrîb*) karya Abu Shuja' al-Isfahani. Kitab fiqih lain karya Nawawi adalah *Kashifah al-Saja*, berupa komentar dari *Safinah al-Naja* karya Salim bin Samr. Beberapa komentar juga ditulis oleh Nawawi dalam bidang akidah, seperti *Dhai'ât al-Yaqîn* atas *Umm al-Barahin* karya al-Sanusi dan *Tijan al-Darari* atas *Risâlah fi 'Ilm al-Tauhîd* karya Syaikh Ibrahim al-Bajuri. Sementara itu, dalam bidang sufisme, Nawawi menulis antara lain *Salâlîm al-Fudhâlah*, sebuah komentar atas *Mandhûmah Hidâyah al-Adzkiyâ' ilâ Tharîq al-Auliyâ'* karya Zainuddin al-Malibari.[8] Dengan demikian, Nawawi diakui telah memopulerkan kitab-kitab standar untuk pembacanya di Hindia Belanda (van Bruinessen 1990: 236). Dia menyediakan sumber-sumber pembelajaran Islam yang lebih mudah dicerna. Hal ini tentu saja berhubungan dengan pembelajaran pesantren yang terutama sekali berkonsentrasi dalam memberi panduan praktis bagi kehidupan keagamaan dan sosial umat Islam. Dalam hal ini, Nawawi menghadirkan sebuah contoh transmisi Islam, berupa konrekstualisasi Islam kepada budaya lokal. Dan pola transmisi

ini dapat juga dinisbahkan kepada ulama Jawi lain dari abad ke-19. Dalam hal ini, Zainuddin dari Sumbawa penting untuk dicatat. Seperti Nawawi, komentar Zainuddin atas kitab-kitab standar membuatnya memperoleh perhatian penting. Sekadar menyebut beberapa contoh, dia menulis *Shirâj al-Huda* sebagai sebuah komentar atas *Umm al-Barahin* karya Sanusi, dan *Minhâj al-Salâm*, yang diperuntukkan untuk pendidikan dasar Islam.

Lebih jauh, dalam kasus Palembang di Sumatera Selatan, transmisi Islam mengambil bentuk penerjemahan kitab-kitab Arab ke dalam bahasa Melayu. Seperti ditunjukkan Fathurahman (2002), para ulama Palembang abad ke-18 dan 19 terlibat aktif dalam menyediakan terjemahan bahasa Melayu atas kitab-kitab standar berbahasa Arab kepada Muslim di Sumatera Selatan, khususnya di Kesultanan Palembang. Shihabuddin, misalnya, menulis *Syarh 'Aqîdah al-Imân*, sebuah terjemahan dari *Jauhar al-Tauhîd* karya Ibrahim al-Laqanni. Dalam karya ini, Syihabuddin secara tegas menyatakan tujuannya dalam menulis kitab, yakni agar mudah dipahami para pemula dalam mempelajari Islam (lihat juga Abdullah 1999: 28). Maksud yang sama juga ditunjukkan Kemas Fachruddin dalam karyanya *Kitab Mukhtasar*, sebuah terjemahan atas *Risâlah fi al-Tauhîd* karya Wali Raslan al-Damashqi. Upaya penerjemahan kitab-kitab berbahasa Arab juga menjadi perhatian utama seorang ulama terkemuka lainnya dari Palembang, Abdussamad al-Palimbani. Karya *masterpiece*-nya, *Hidayah al-Salikin* dan *Sayr al-Salikin* ditulis didasarkan pada karya al-Ghazali *Bidâyah al-Hidâyah* dan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (Azra 2004: 131).

Selain kitab, proses transmisi di atas dikonfirmasi oleh kumpulan fatwa. Meningkatnya komunitas Jawi membuat mereka terlibat aktif dalam persoalan-persoalan agama dan sosial di Tanah Air. Dengan demikian, interaksi intensif terbangun di antara komunitas Jawi, yang kemudian menciptakan tumbuhnya rasa

memiliki terhadap negeri asal mereka. Oleh karena itu, komunitas Jawi tidak lagi semata-mata berkonsentrasi untuk menuntut ilmu keislaman (*thalab al-'ilm*) dari ulama Makkah, tetapi juga terlibat dalam memintakan fatwa (*istiftâ'*) untuk menyelesaikan persoalan-persoalan agama dan sosial yang diperdebatkan di Hindia Belanda. Sebagai hasilnya, fatwa-fatwa Makkah yang berisi tentang beragam topik terkait Islam di Hindia Belanda mulai muncul.

Berkaitan dengan pembahasan ini, kita memiliki *Muhimmah al-Nafâ'is*. Seperti yang dikaji Kaptein (1997a; 1995: 141-160), *Muhimmah* adalah sebuah contoh kumpulan fatwa yang berkaitan dengan Islam di Hindia Belanda pada abad ke-19. Kebanyakan fatwa dalam *Muhimmah* dikeluarkan mufti Makkah dari mazhab Syafi'i, Ahmad bin Zaini Dahlan (1817-1886). Dia mengeluarkan fatwa berdasarkan permintaan (*istiftâ'*) dari Muslim Hindia Belanda dan Asia Tenggara. Dalam kaitan dengan transmisi Islam, fatwa-fatwa dalam *Muhimmah* mengindikasikan posisinya sebagai bagian dari diskursus Islam yang ditransmisikan pada abad ke-19. Ahmad bin Zaini Dahlan adalah salah seorang penulis kitab pesantren. Tujuh kitab yang beredar di pesantren diidentifikasi sebagai karyanya (van Bruinessen 1995b: 236). Juga, substansi utama dari *Muhimmah* berkaitan dengan praktik-praktik ritual (ibadah), yang menjadi pokok utama dalam tradisi pembelajaran Islam di pesantren.

Salah satu fatwa dalam *Muhimmah* menekankan pentingnya umat Islam, baik ulama (*orang yang khas*) maupun Muslim awam (*orang yang 'am*), untuk mempelajari kitab Ibnu Hajar, *Kitâb al-Zawâjir 'an I'tirâf al-Kabâ'ir*, dan menganggap kitab tersebut sebagai sebuah karya agung (Kaptein 1997a: 164, 199). Fatwa tersebut merupakan salah satunya yang penting. Karya lain Ibnu Hajar, *Tuhfah al-Muhtâj*, adalah salah satu kitab yang sangat bergengsi yang dipelajari di pesanrren-pesantren. *Tuhfah* menjadi

referensi utama pengikut mazhab Syafi'i, yang dirujuk oleh ulama Hindia Belanda untuk menyelesaikan kasus-kasus yang sulit (van Bruinessen 1995b: 244-245). Dengan demikian, fatwa dalam *Muhimmah* yang disebutkan di atas tidak hanya menampilkan isu yang sama yang termaktub dalam kitab kuning di pesantren, tetapi juga mencerminkan "watak dan level pemikiran Islam tradisional" di Hindia Belanda (Kaptein 1997a: 15).

Vernakularisasi Islam: Ulama dan Tradisi Syarah

SEBAGAI pejuang Islam modernis, bisa dipahami jika sarjana terkemuka seperti Fazlur Rahman memandang syarah atas kitab—dalam kaitan ini yang ditulis ulama Jawi, bersama-sama dengan permintaan fatwa (*istiftâ'*) yang mereka utarakan—telah menandai dekadensi intelektual Islam. Dia mengatakan bahwa "sejumlah besar kecerdasan terkubur dalam karya-karya yang umumnya membosankan dan mengulang-ulang itu" (Rahman 1982: 45). Meski demikian, harus diterima bahwa kitab-kitab syarah dan fatwa berfungsi efektif dalam membuat ajaran Islam lebih mudah dicerna. Dalam kasus ulama Jawi, terutama dalam kitab syarah dan fatwa, penguasaan mereka atas pengetahuan keislaman bisa dimanifestasikan, sehingga memiliki otoritas sebagai penafsir yang sah dari doktrin-doktrin Islam. Demikianlah, melalui kitab-kitab syarah dan fatwa, Nawawi dan Zainuddin memiliki kedudukan penting dalam genealogi intelektual jaringan ulama di pesantren di Jawa dan Nusa Tenggara.

Kitab—tepatnya syarah—dan fatwa menjadi satu bagian inheren dari budaya ulama pra-modern (Zaman 2002: 38), sebagai media utama artikulasi diskursus intelektual Islam, dan sebagai otoritas ulama. Secara terminologis, syarah "merujuk pada gagasan

pembuka, pengembangan, penjelasan, dan akhirnya komentar dari sebuah teks asli (Gilliot 1997: 317), yang diakui sebagai sumber asli ajaran Islam, di mana kedaulatan eksis dan mendominasi. Pembahasan dalam syarah berfungsi sebagai elaborasi interpretatif dari teks asli (matan). Dan elaborasi tersebut niscaya ditransformasi menjadi jantung diskursus intelektual Islam dan akhirnya pembentukan kehidupan keagamaan Muslim. Karenanya, syarah menjadi "konstruksi diskursifinternal" dalam dinamika intelektual Islam (Messick 1996: 34) dengan ulama sebagai agen utamanya.

Dengan demikian, syarah menjadi bagian inheren dari matan yang diinterpretasikan dan dielaborasikan. Syarah "menyingkap" substansi matan, dan menampilkannya dalam suatu cara yang lebih detail dan diperuntukkan bagi pembaca yang lebih luas. Syarah dihubungkan dengan teks dasar sebagai sumber asli yang otoritatif. Hal ini berlangsung terus sampai syarah akhirnya berkembang menjadi sumber otoritatif (matan) (Messick 1996: 31).

Alhasil, proses tersebut menjadi unsur intelektual utama dalam transmisi Islam di Hindia Belanda abad ke-19. Bersama-sama dengan permintaan fatwa, ulama Jawi terlibat dalam penulisan syarah atas teks-teks standar, yang dalam jangka panjang berkembang menjadi "teks-teks dasar" pembelajaran Islam di pesantren. Dalam kaitan inilah, kitab-kitab Nawawi kembali menjadi contoh yang tepat. Karya-karyanya selalu dimulai dengan mengutip penulis kitab yang disyarahkannya, seraya menyebutnya sebagai sumber dari kapasitas intelektualnya. Dalam karyanya *Tijan al-Darari*, misalnya, Nawawi mengatakan maksud dari kitab itu adalah "untuk memperoleh manfaat darinya, memperoleh berkah (*tabarruk*) dari Syaikh al-Bajuri bagi orang-orang yang membaca, mendengar, dan mempelajarinya (kitab)". Seperti yang telah disebutkan, *Tijan al-Darari* merupakan syarah atas *Risâlah fi al-Tauhîd* karya Ibrahim al-Bajuri (wafat 1861). Sebagaimana dalam kitab-kitab syarah yang

lain, Nawawi menyebut kitabnya sebagai bagian dari teks yang dia komentari, dan memperluas pembahasan teks tersebut yang digambarkannya "tidak memadai untuk orang-orang yang ingin belajar dan memperoleh manfaat bagi mereka yang ingin mengajar" (lihat juga Wijoyo 1997: 158).

Penyebutan Nawawi atas penulis kitab-kitab dasar (matan) menunjukkan pola tradisional dalam pembelajaran Islam di mana hubungan guru-murid terjalin begitu akrab seperti syarah dan matannya (Mitchell 1998: 80-84). Meski tidak selalu dalam bentuk fisik, Nawawi dengan *Tijan al-Darari*-nya mendeklarasikan bahwa Ibrahim al-Bajuri—dan ulama-ulama lain dalam kitab-kitab syarahnya yang lain—menjadi guru spiritual yang menjadi sumber pengetahuan Islamnya. Lebih penting lagi, berkah al-Bajuri membuatnya mampu menguasai isi dari kitab yang disyarahkannya. Di atas semuanya, dalam hubungan guru-murid ini, satu aspek penting lain yang layak disebut adalah, syarah tersebut memiliki makna penting dalam apa yang saya sebut sebagai pembentukan otoritas keagamaan. Dengan kitab syarahnya, ulama Jawi terkemuka seperti Nawawi menghadirkan karya ulama Makkah sebagai sumber intelektual yang berkontribusi meningkatkan otoritasnya di tengah-tengah umat Islam.

Penting pula disebutkan, ulama yang kitab-kitabnya dikomentari Nawawi memiliki kedudukan penting dalam lanskap intelektual baik di Makkah maupun Kairo. Ibrahim al-Bajuri yang baru disebutkan merupakan Syaikh al-Azhar dan teolog terkemuka di Mesir pada abad ke-19. Syaikh Nahrawi, penulis dari *al-Durr al-Farid*, yang menjadi dasar syarah Nawawi *Fath al-Majîd*, adalah gurunya di Makkah. Hal yang sama juga terjadi pada Syaikh Marzuqi, penulis *'Aqîdah al-'Awâm*, yang menjadi teks dasar untuk kitab Nawawi *Nûr al-'Alam* (Wijoyo 1997: 145). Nawawi menghadirkan ulama terkemuka tersebut kepada

audiens pembelajaran Islam di pesantren, mengomunikasikan misi dan gagasan-gagasan mereka ke negari Muslim yang jauh dan dalam suatu periode sejarah yang berbeda. Difasilitasi percetakan litografis di Makkah dan Kairo, Nawawi dan kitab-kitab syarahnya menyediakan penjelasan yang lebih detail atas kitab-kitab standar yang dia komentari kepada Muslim Hindia Belanda, dan makna agama yang dimaksudkan penulisnya. Demikianlah, penyebutan penulis-penulis kitab dasar dan mengasosiasikan kitab-kitab tersebut dengan ulama Makkah dan Mesir berkontribusi membangun kepercayaan, dan secara cepat menambah otoritas ulama di tengah-tengah Muslim Hindia Belanda.

Dalam kasus Nawawi, hal ini bisa dilihat pada fakta bahwa karya-karyanya sangat populer, menjadi sumber pembelajaran Islam di pesantren. *Tijan al-Darari* yang telah disebutkan di atas, misalnya, telah dicetak berulang-ulang setelah diterbitkan pertama kali di Kairo pada 1883 dan kemudian di Makkah pada 1911. Dan karya ini masih digunakan sebagai salah satu sumber penting pengajaran Islam di pesantren-pesantren di Indonesia kini (Wijoyo 1997: 157-159; 372-378). Hal yang sama terjadi pada karya-karya Nawawi yang lain. Dari 40 kitab yang ditulisnya, sekitar 24 di antaranya masih dicetak ulang dan digunakan di Indonesia, dan 9 kitab masih digunakan di pesantren-pesantren kini (van Bruinessen 1990: 263-267; Wijoyo 1997: 106-116). Hal ini membuktikan bahwa karya-karya Nawawi—dan karya-karya ulama Jawi lain—berkembang menjadi "teks-teks dasar" dalam pembelajaran Islam pesantren. Dengan demikian, kitab syarah menciptakan sebuah hubungan antara ulama Timur Tengah dengan para pelajar pesantren. Proses ini terus berlanjut ketika para santri menjadi ulama, yang kembali membaca dan menginterpretasikan kitab syarah dan kemudian mendiseminasikannya kepada pembaca Muslim Hindia Belanda yang lebih luas.

Dengan demikian, bukannya menandai dekadensi intelektual, penulisan syarah oleh ulama Jawi memperkuat kembali berdirinya ulama sebagai kelompok yang otoritatif dalam pembentukan diskursus Islam. Kitab, bersama-sama dengan fatwa, tidak cukup dipandang sebagai semata-mata sebuah media untuk mengartikulasikan misi keagamaan. Kitab dan fatwa juga memberi ulama modal intelektual dan kultural untuk menjalankan otoritas mereka dalam ranah agama dan sosio-politik. Nawawi dan Mahfudz di Jawa, juga Zainuddin di Nusa Tenggara, dan banyak ulama Jawi lain di wilayah-wilayah lain di Hindia Belanda, meletakkan fondasi kuat bagi pembentukan pesantren tidak hanya sebagai *halaqah* pengajaran Islam, tetapi juga pusat penghasil ulama. Dan proses ini diperkuat ketika ulama pesantren menghadapi kolonialisme, seperti yang akan dibahas pada bab berikutnya.[]

5

KOLONIALISME DAN PEMBENTUKAN ELITE MUSLIM BARU

Selain mengintegrasikan Islam di Hindia Belanda ke dalam arus perkembangan Islam di Timur Tengah, pengalaman ulama Jawi belajar di Makkah telah meningkatkan otoritas mereka di tengah-tengah umat Islam Nusantara. Makna penting pengalaman Makkah didukung oleh sikap orang Jawa yang percaya bahwa mempelajari Islam di pusatnya mempunyai arti tersendiri—yang memungkinkan seseorang memperoleh pengalaman spiritual (*ngelmu*) (Van Bruinessen 1995b: 42). Oleh karena itu, ulama Jawi yang kembali ke Hindia Belanda membentuk sebuah kelompok sosial yang berorientasi pada peningkatan pemahaman Islam dan pencapaian kekuatan spiritual. Dan atas dasar ini pula, para ulama membangun otoritas mereka di tengah komunitas Muslim.

Komponen penting lain dalam pembentukan otoritas ulama adalah sufisme, yang memang menjadi unsur penting pendidikan pesantren (Madjid 1974: 103-115).[1] Sufisme menghasilkan praktik

dan gagasan keagamaan yang mengakui ulama sebagai seorang yang memiliki kedudukan sangat terhormat. Ketaatan total pada guru (*mursyid*) merupakan salah satu ciri ajaran sufi, yang menjadikan ulama muncul sebagai—selain guru agama—pembimbing spiritual bagi para muridnya (para santri) untuk menapaki dan menyingkapi tahap-tahap pengalaman spiritual (Trimingham 1971: 3-4). Alhasil, ulama diakui oleh para santri telah berhasil mencapai suatu tingkatan spiritual yang tinggi di mana gagasan dan praktik keagamaan mereka diyakini sebagai pengejahwantahan doktrin-doktrin Islam. (Wahid 1974: 46). Selain itu, lingkungan pedesaan pesantren juga berkontribusi dalam meningkatkan kedudukan ulama, di mana mereka menjadi tempat meminta nasihat dan bimbingan keagamaan dalam semua aspek kehidupan sehari-hari umat Muslim.

Dengan demikian, situasi sosial dan kultural pesantren membuat ulama memiliki peran penting tidak hanya sebagai guru agama yang memperkuat religiositas umat Muslim, tetapi juga sebagai bagian elite pedesaan yang ikut terlibat dalam urusan sosial-politik masyarakat. Karena peran itu pula, ulama menjadi terlibat dalam kemunculan sentimen anti-kolonial di beberapa daerah di Hindia Belanda. Dengan pengalaman Makkah mereka, ulama dianggap sebagai pemimpin yang sah baik dalam bidang agama maupun sosial-politik. Fenomena ini berkembang menjadi salah satu ciri menonjol yang menandai keberadaan ulama pada abad ke-19 di Hindia Belanda.

Aktivisme Anti-Kolonial: Beberapa Contoh

SEPERTI telah didiskusikan pada bab sebelumnya, Islam berorientasi-syariat, yang menjadi kecenderungan intelektual pada abad ke-17 dan 18 (Azra 2004), semakin menguat pada abad ke-19. Dengan

perkembangan tersebut, salah satu aspek utama Islam berorientasi-syariat, aktivisme, tumbuh dan mewarnai diskursus masa itu, memperlihatkan meningkatnya perhatian terhadap perlunya pembaruan sosio-moral umat Muslim (Rahman 1966: 193-194). Dengan aktivisme ini, Islam berorientasi-syariat mengambil bentuk gerakan protes melawan stabilitas politik yang coba ditegakkan Pemerintah Kolonial di Hindia Belanda. Dan Makkah dianggap Belanda sebagai sumber inspirasi bagi aktivisme anti-kolonial tersebut.

Alasan di balik kesimpulan tentang Makkah tersebut bukan tidak berdasar. Pada akhir abad ke-18, Makkah merupakan pusat gerakan puritan Wahhabi. Gerakan Wahhabi menjadi wadah intelektual dan politik Islam di Makkah, dan lebih penting lagi, mengilhami munculnya apa yang Fazlur Rahman (1966: 196-201) sebut sebagai gerakan reformis Islam pra-modern. Salah satu ciri menonjol gerakan ini adalah penerapan syariat yang tegas, bahkan radikal. Sebagian terpengaruh ide-ide keagamaan Ibnu Taimiyah (1263-1328), dan bersekutu dengan Dinasti Saud di Najd, Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1787)—pemimpin Gerakan Wahhabi—melancarkan pembaruan yang menyerukan kembali kepada Islam yang benar yang didasarkan pada dua sumber asli ajaran Islam (Al-Quran dan Sunnah), yang melalui keduanya rekonstruksi masyarakat Muslim dimungkinkan (Rahman 1966: 200).

Meski dengan artikulasi yang berbeda, Wahhabi mengilhami gerakan serupa di beberapa negari Muslim lain. Gerakan Padri di Sumatera Barat (1807-1832) merupakan contoh paling terkenal.[2] Gerakan ini mulai muncul saat tiga ulama Minangkabau kembali dari Makkah pada tahun 1803: Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang. Setelah bersentuhan dengan Gerakan Wahhabi di Makkah, ketiga ulama ini melancarkan semangat pembaruan

Wahhabi di daerah Minangkabau. Di sini, mereka melihat hasrat pembaruan telah dimulai ulama sufi dari Tarekat Syattariyah terhadap golongan adat (*penghulu*).[3] Tuanku Nan Tuo (1723-1830), pemimpin semua ulama Minangkabau pada masa itu, telah memberi dasar bagi upaya penerapan syariat dalam kehidupan sosio-religius kaum Muslim, selain berusaha menghidupkan kembali ajaran-ajaran neo-sufi ulama Aceh abad ke-17, Abdurrauf al-Sinkili, yang menjadi muasal genealogi intelektualnya (Azra 2004: 145-146). Dalam hal ini, kembalinya tiga ulama dari Makkah tersebut mempercepat pembaruan Islam yang sudah diletakkan landasannya oleh Tuanku Nan Tuo. Lebih jauh lagi, mereka mengubahnya menjadi perang sipil dalam masyarakat Muslim Minangkabau, dan kemudian menjadi perang melawan Belanda. Perang tersebur terjadi karena Belanda menyokong para penghulu (kaum adar) yang menjadi sasaran pembaruan Islam oleh ulama Padri.

Dalam periode yang hampir sama, gerakan melawan Belanda yang didukung ulama juga terjadi di Jawa, yang dikenal sebagai Perang Jawa (1825-1830). Meski tak memiliki hubungan dengan Wahhabi di Makkah, kebangkitan Islam menjadi latar belakang keagamaan gerakan ini, seperti dalam kasus Padti. Ulama dan komunitas santri pesantren menjadi kelompok utama yang berada di balik peperangan. Mereka memberi justifikasi religius kepada pemimpin perang rersebut—Pangeran Diponegoro (kira-kira 1785-1855)—dan mengubah konflik yang semula berupa konflik internal keraton Jawa menjadi peperangan yang berdimensi agama (Carey 1987: 274-284; Steenbrink 1984: 18-19). Perang Jawa memang tetjadi pada saat tradisi Islam pesantren makin menonjol di pusat kebudayaan Jawa di Kerajaan Mataram. Khususnya di Istana Mangkunegara Surakarta, Islam menjadi bagian penting kebudayaan Jawa, seperti yang terlihat dalam praktik sosio-

keagamaan elite penguasa (*priyayi*) maupun dalam literatur kerajaan (Kumar 1980: 12; Soebardi 1971: 331-349; Ricklefs 1993: bab 2 dan 3).

Pemberontakan Banten tahun 1888 adalah satu contoh penting lain yang dapat menjelaskan hal itu. Katya Kartodirdjo (1966) menggambarkan peran penting ulama—bersama pesantren dan tarekatnya—dalam pemberontakan. Para ulama terkemuka Banten, seperti Haji Abdul Karim, Haji Tubagus Ismail, Haji Mardjuki, dan Haji Wasid, merupakan tokoh-tokoh utama yang memimpin pemberontakan dan menyatakan perang tersebut sebagai sebuah *jihad* melawan kolonial (Kartodirdjo 1966: 177-192). Yang menarik dalam hal ini adalah, para ulama tersebut memiliki pengalaman belajar di Makkah, dan karenanya keterlibatan mereka sebagai pejuang-pejuang terkemuka dalam pemberontakan Banten sejalan dengan komitmen mereka dalam upaya pembaruan yang berorientasi-syariat demi "penguatan sendi moral dan keagamaan masyarakat Muslim, perbaikan tingkah laku, dan usaha untuk kembali kepada cita-cita Islam dalam bentuk aslinya" (Kartodirdjo 1966: 149).

Contoh lain aktivitas anti-kolonial di Hindia Belanda adalah Perang Aceh (1873-sekitar 1910), yang merupakan representasi paling jelas tentang ancaman Islam terhadap Pemerintah Belanda pada akhir abad ke-19 (Laffan 2003: 39-43). Buku ini tidak akan masuk ke pembahasan yang sangat detail tentang Perang Aceh.[4] Yang ingin ditekankan di sini adalah fakta bahwa ulama, tepatnya ulama dayah, memainkan peran sentral dalam perjuangan melawan kekuatan Belanda. Ketika kekuatan militer Belanda tiba pada Maret 1873, ulama dayah mengambil kedudukan penting dalam perang. Ulama terkemuka seperti Teungku Cik di Tiro, Teungku Cik Kutakarang, dan Teungku Tapa—untuk menyebut beberapa saja—tampil sebagai arsitek Perang Aceh. Mereka menyerukan

semangat jihad, mengajak masyarakat Aceh untuk melakukan perang suci melawan kolonial Belanda (Alfian 1987: 152-170).

Bukti-bukti historis di atas, selain bukti-bukti historis lain yang tidak dapat disebutkan di sini, dengan jelas menunjukkan pentingnya peran ulama dalam ranah politik, dan tentu saja dalam aktivisme anti-kolonial Islam pada abad ke-19. Lebih penting lagi, bukti-bukti historis di atas juga menunjukkan peran penting jaringan Timur Tengah yang berkontribusi menumbuhkan sentimen anti-kolonial dan mengarahkan sentimen tersebut menjadi ideologi gerakan pemberontakan. Ulama-ulama yang kembali dari Makkah menjadi agen utama yang memberi justifikasi agama terhadap gerakan protes anti-kolonial, selain pembaruan dalam rangka penerapan syariat dalam kehidupan sosial-keagamaan umat Muslim. Oleh karena itu, jaringan Timur Tengah menjadi sumber ketakutan kolonial, yang pada akhirnya menjadi isu utama diskursus pemerintahan Belanda tentang Islam (van Dick 2002: 53-89). Bagi mereka, Makkah diyakini sebagai pusat konspirasi internasional yang mengilhami semangat gerakan anti-kolonial di dunia Muslim.

Pengetahuan kolonial tentang Makkah berkembang pada periode ketika transmisi Islam ke Tanah Air tengah berkembang pesat, di mana sentimen anti-kolonial menjadi satu isu penting. Pada akhir abad ke-19, Makkah memberi kesempatan kepada komunitas Jawi untuk belajar kepada para ulama Arab dan menjadi bagian dari lingkungan internasional Islam. Di Makkah, komunitas Jawi menjadi akrab dengan Muslim dari India, Afrika, dan negari-negeri lain di Timur Tengah. Karena hubungan dekat mereka dengan masyarakat Muslim internasional inilah, sentimen anti-kolonial meningkat. Dalam situasi penjajahan di negari asal mereka, sentimen anti-kolonial ini kemudian berubah menjadi ideologi gerakan protes keagamaan (*jihad*), yang dipicu oleh

kebencian yang mendalam terhadap Belanda yang kafir, sementara semangat mereka untuk mempelajari dan menjalankan agama tumbuh semakin kuat (Kartodirdjo 1966: 148-149).

Karena itu, tidak mengherankan bila ulama Padri terkenal dari Minangkabau, seperti ditegaskan Dobbin (1983:126), mungkin dipengaruhi pemikiran Syaikh Ahmad Sirhindi (1564-1624), seorang ulama terkenal dari India yang memberi dasar pembaruan neo-sufisme (Rahman 1966: 202), meski penyebarannya ke Sumatera Barat lebih mungkin melalui Syah Wali Allah (wafat 1762), seorang ulama sufi besar dari India yang meneruskan pembaruan Sirhindi dan menerjemahkan salah satu karya Sirhindi ke dalam bahasa Arab (Laffan 2003: 30; Inayatullah 1971).

Fenomena serupa juga dapat dijumpai dalam kehidupan ulama di Aceh. Teungku Cik di Tiro yang disebut di atas, misalnya, menunjukkan bahwa dia tidak hanya akrab dengan kemunculan gerakan anti-kolonial di dunia Islam, tetapi bahkan menjadikan semangat tersebut sebagai landasan ideologis bagi perjuangannya menyerukan rakyat Aceh untuk melawan kekuatan militer Belanda. Dalam sebuah surat yang ditujukan kepada *uleebalang* Aceh (yang telah berpihak kepada Belanda), Teungku Cik di Tiro menegaskan niatnya untuk meneruskan perjuangan melawan Belanda dan orang Aceh yang menjadi sekutunya, seraya menyatakan bahwa perjuangannya adalah di jalan Allah (*fi sabîl Allâh*) dan mengikuti Imam Mahdi "yang lahir di Sudan dan Mesir dan berjuang untuk negaranya" (Cod. Or. 7321).[5] Tidak ada satu petunjuk pun yang menegaskan adanya hubungan langsung antara Cik di Tiro dengan Makkah, kecuali diceritakan bahwa Cik di Tiro pernah mengunjungi Makkah untuk menjalankan ibadah haji (Jakub 1960: 52). Akan tetapi, mengingat kedudukan istimewa Makkah di dunia internasional, agaknya melalui Makkah inilah spirit Imam Mahdi diperoleh, khususnya melalui komunitas Jawi. Komunitas

Jawi memang relatif memiliki pengetahuan yang luas terkait isu-isu keislaman di tanah air mereka maupun di negeri-negeri Muslim lain. Snouck Hurgronje (1931: 245-246) mencatat momen ketika seorang Aceh berusaha bergabung dengan komunitas Jawi di Makkah. Orang Jawa, yang menjadi satu bagian dalam komunitas Jawi di Makkah, mengajukan pertanyaan yang berhubungan dengan perkembangan peristiwa-peristiwa di tanah airnya. Mereka terlibat dalam suatu diskusi di mana kisah perjuangan rakyat Sudan melawan Inggris dan apa yang Cik di Tiro lakukan di Aceh menjadi isu yang diperdebatkan.

Sebetulnya, keyakinan terhadap Imam Mahdi telah berkembang pada abad ke-19 di Hindia Belanda sebagai satu aspek eskatologis dalam kebangkitan Islam. Seperti ditunjukkan Kartodirdjo (1966: 165-167), kedatangan figur mesianistik (Sang Mahdi) tidak hanya diyakini, tetapi juga ditunggu kedatangannya. Di Banten, Haji Abdul Karim—salah seorang tokoh utama pemberontakan Banten—mengatakan pada masyarakat bahwa dia akan kembali dari Makkah hanya pada saat ketika kedatangan Imam Mahdi dinantikan. Gerakan Mahdi di Sudan (1881-1888) merupakan yang terbesar dan berpengaruh kuat pada gerakan serupa di Hindia Belanda. Selain keyakinan terhadap Imam Mahdi, penting juga disebutkan perihal tersebarnya sebuah surat edaran dari Makkah yang berisi tentang seruan kepada masyarakat untuk menjalankan kewajiban agama, serta menegaskan bahwa kedatangan Imam Mahdi merupakan tanda-tanda datangnya hari Kiamat dan terusirnya kaum kafir dari negeri Islam (Laffan 2003: 41; Kartodirdjo 1966: 168).

Dengan demikian, jaringan Makkah yang makin intensif berlangsung sejalan dengan aktivisme anti-kolonial, yang berjalin-kelindan dengan meningkatnya wacana Islam-berorientasi syariat. Neo-sufisme, salah satu elemen utama dari diskursus Islam-

berorientasi syariat, mendorong umat Muslim untuk lebih aktif terlibat dalam persoalan sosial-politik, sembari mengkritik aliran sufisme yang mendorong umat Muslim untuk berjarak dengan urusan duniawi (*'uzla*). Neo-sufisme menganjurkan tegaknya syariat, yang berdasarkan fondasi itu masyarakat Muslim dapat direvitalisasi (Rahman 1966: 194-195). Dalam konteks inilah, keterlibatan ulama dalam gerakan protes anti kolonial bisa dipahami. Di bawah kekuasaan kolonial, semangat aktivisme ini berubah menjadi sebuah kekuatan sosial-politik yang memberi umat Muslim ideologi-berbasis Islam untuk memberontak melawan kekuasaan kolonial. Alhasil, suatu arus radikal dalam Islam-berorientasi syariat eksis dan berkembang. Selain merekonsiliasikan gagasan-gagasan al-Ghazali dan Ibnu Arabi—pertentangan antara sufisme-berorientasi syariat dengan mistisisme heterodoks—para ulama juga terlibat dalam isu-isu radikal ketika mereka melancarkan konsep *jihad* (perang suci).

Arus Radikal dalam Neo-Sufisme

DENGAN melihat watak Islam-berorientasi syariat, seruan jihad yang dilancarkan ulama Aceh, seperti telah saya kemukakan, memiliki dasar yang kuat dalam transmisi Islam dari Timur Tengah. Pengalaman Yusuf al-Maqassari, seorang eksponen penting dalam jaringan Makkah pada abad ke-17, membuktikan bagaimana semangat aktivisme menjadi diskursus keislaman yang ditransmisikan ke Nusantara. Lebih dari ulama terkemuka lain pada periode tersebut, al-Raniri dan al Sinkili—yang karier sosio-politiknya lebih terkonsentrasi di lembaga *Syaikhul Islam* di Kerajaan Aceh—al-Maqassari melangkah lebih jauh ketika dia memimpin perjuangan jihad masyarakat dan elite Kerajaan Banten melawan Belanda (Azra 2004: 97-98). Pengalaman al-Maqassari menjadi contoh tentang bagaimana kemunculan neo-sufisme

dalam jaringan Makkah memiliki dimensi aktivis, yang pada situasi tertentu berubah menjadi gelora jihad untuk memberontak.

Pada awal abad ke-19, salah seorang ulama yang mempunyai jaringan dengan Timur Tengah dan mengumandangkan ideologi jihad adalah Abdussamad al-Palimbani. Bukunya yang memuat soal jihad, *Nasîhah al-Muslimîn fi Fadâ'il al-Jihâd*,[6] sangat mungkin merupakan karya pertama tentang jihad yang dikenal di Indonesia (Azra 2004: 140). *Nasîhah al-Muslimîn* inilah yang dianggap telah mengilhami kemunculan semangat jihad di Aceh. *Hikayat Perang Sabil*, yang menjadi sumber penyebaran semangat jihad kepada rakyat Aceh (Alfian 1987: 110-112; 1999), banyak merujuk kepada *Nasîhah al-Muslimîn* karya al-Palimbani (Snouck Hurgronje 1906: 119-120). Selain *Nasîhah al-Muslimîn*, al-Palimbani juga telah menulis tiga buah surat yang berisi seruan kepada rakyat Melayu-Indonesia untuk melaksanakan jihad melawan Belanda. Surat-surat itu ditujukan kepada elite penguasa Jawa dari Kerajaan Mataram.[7] Selain menguraikan nilai-nilai jihad, seperti dilakukan dalam *Nasîhah al-Muslimîn*, ketiga surat itu ditulis dengan tujuan menanamkan gelora jihad kepada para penguasa Jawa (Ricklefs 1974: 154-155; Azra 2004: 143), meski, seperti dinyatakan Drewes (1976: 268), alasan utama yang melatarbelakangi penulisan surat-surat itu adalah sebagai rekomendasi bagi dua orang pelajar Jawa di Makkah untuk menempati kedudukan yang sesuai di kerajaan setelah mereka kembali dari Makkah.

Usaha al-Palimbani meyakinkan para penguasa Jawa untuk berjihad mengalami kegagalan karena suratnya ditahan Pemerintah Belanda di Batavia. Meski demikian, semangat jihad tetap hidup dan menjadi isu intelektual utama bagi ulama. Seruan al-Palimbani untuk berjihad juga menjadi perhatian ulama lain pada awal abad ke-19, Syaikh Dawud al-Fatani, ayah bagi para ulama Patani di Thailand Selatan (Matheson dan Hooker 1988: 19-25).[8] Meski

tidak sehebat al-Palimbani, karya al-Fatani, seperti *Munya al-Musalli*, memiliki nuansa politik karena karya ini ditujukan bagi Muslim Patani yang terlibat dalam perjuangan melawan bangsa Thailand untuk menguasai wilayah Muslim Patani (Syukri 1985: 39-56).

Di Jawa, seruan jihad dikumandangkan oleh seorang ulama kontroversial yang juga memiliki hubungan cukup erat dengan Makkah dan Aceh, Ahmad Ripangi dari Kalisalak (sekitar 1786-1875). Ripangi lahir di Tempuran, Kendal, di Karesidenan Semarang. Ayahnya, Abu Sujak alias Sutowidjojo, bekerja untuk pemerintah lokal sebagai seorang penghulu. Setelah belajar Islam di Kendal, dia melanjutkan studinya ke Makkah selama 8 tahun. Kemudian, pada 1839, dia kembali ke Jawa dan tinggal di Kalisalak, Batang, di rumah istrinya. Di Kalisalak ini, Ahmad Ripangi mendirikan sebuah pesantren, mengajar Islam kepada para santrinya dengan penekanan pada praktik ibadah ritual, teologi, dan tasawuf. Untuk keperluan mengajar, Ahmad Ripangi menulis banyak kitab, berjumlah sekitar 69 karya, dalam bentuk sajak Jawa sedethana yang ditulis dengan tulisan Arab (*pegon*). Karya-karya tersebut merupakan terjemahan dari karya-karya ulama Makkah dan ulama Aceh (*tarjuman*) yang berisi tentang doktrin-doktrin Islam dan etika sosial-keagamaan (Laffan 2003: 31; Djamil 2001: 21-34).

Selain dari karya-karyanya—di mana kecenderungan semangat anti-kolonial dapat dilihat (Djamil 2001: 29)—reputasi Ahmad Ripangi sebagai ulama kontroversial makin nyata ketika dia membubarkan shalat Jumat di sebuah masjid lokal. Dia menuduh shalat Jumat itu tidak sesuai aturan Islam karena jemaahnya tidak mempunyai pengetahuan Islam yang memadai seperti yang disyaratkan hukum Islam. Selain itu, dia juga mengajak umat Muslim untuk melakukan kawin ulang, karena perkawinan mereka

yang dilangsungkan di bawah penghulu, yang otoritasnya berasal dari pemerintah kafir, tidak sah secara agama (Steenbrink, 1984: 108-109; Djamil 2001: 85-89). Karena pendiriannya tersebut, Ahmad Ripangi diadili pada Mei 1859 atas permintaan Wedono dari Kalisalak dan atasannya, Bupati Batang, pada bulan April 1859. Melalui pengadilan ini, dia dihukum atas tuduhan membuat kekacauan keagamaan di dalam masyarakat Muslim Kalisalak (Steenbrink 1984: 101-113, lihat juga Jacquet 1980: 304-307).

Pengadilan tersebut menyebabkan Ahmad Ripangi diasingkan ke Ambon pada Mei 1859. Selama di pengadilan, Ripangi mengumumkan bahwa dia mendukung prinsip jihad melawan pemerintah non-Muslim, dan mengatakan bahwa prinsip jihad tersebut mempunyai dasar yang kuat dalam doktrin Islam. Meski demikian, reputasinya sebagai seorang ulama terkemuka yang mempunyai sentimen anti-kolonial tetap hidup, tidak hanya di kalangan santri dan pengikutnya, tetapi juga dalam diskursus Islam Jawa. Satu versi teks Jawa *Serat Cabolek* (1892) mendukung fakta ini. Dalam teks itu, Ahmad Ripangi dilukiskan sebagai tokoh yang tidak memiliki pengetahuan keislaman yang memadai, dan karenanya mengalami kekalahan dalam perdebatan melawan Pemerintah Kalisalak dan Batang (Kuntowijoyo 1991: 130-135). Yang menarik, perdebatan yang digambarkan dalam *Serat Cabolek* berkenaan dengan isu-isu yang serupa dengan pengadilan pada 1859 di atas, menegaskan bahwa sikap anti-kolonial Ripangi tetap hidup di kalangan priyayi yang menjadi asal-usul sosiologis *Serat Cabolek* (Kuntowijoyo 1991: 135-137).

Kasus Ahmad Ripangi dengan jelas mengindikasikan bahwa Ripangi adalah seorang ulama Jawa yang merepresentasikan arus radikal dalam neo-sufi di Hindia Belanda pada abad ke-19. Ahmad Ripangi berada dalam satu garis pemikiran dengan al-Palimbani dan ulama Aceh di Sumatera. Dengan demikian, jelas bahwa

menguatnya kecenderungan ke arah Islam-berorientasi syariat, seiring makin menguatnya jaringan Timur Tengah, berhubungan erat dengan perkembangan aktivisme anti-kolonial di Hindia Belanda. Makkah, yang dipandang oleh Belanda sebagai pusat konspirasi Islam untuk meruntuhkan kekuasaan kolonial, menjadi satu tema paling penting berkaitan dengan persoalan-persoalan Islam di Hindia Belanda. Ulama dianggap sebagai pihak yang bertanggung jawab karena telah meletakkan dasar agama bagi sentimen anti-kolonial, yang kemudian ditransformasi menjadi sebuah ideologi jihad yang berada di balik pemberontakan melawan kekuatan kolonial. Atas dasar ini, upaya kolonisasi Islam mulai dilancarkan oleh Belanda, dengan Makkah sebagai titik awalnya.

Sebuah Misi ke Makkah

SNOUCK Hurgronje adalah sarjana pertama yang mengkritik kebijakan Belanda tentang haji. Baginya, gelar haji dan pakaian Arab tidak sepatutnya direorganisasi seperti yang ditegaskan dalam ordonansi 1895. Demikian pula, pembatasan haji hanya akan menghasilkan dampak yang tidak menguntungkan (Snouck Hurgronje 1924: IV/2, 175). Pandangan Snouck mengenai haji merupakan contoh dari apa yang disebut sebagai orientasi baru dalam menjembatani kepentingan kolonialisme Belanda dan umat Islam Hindia Belanda (Steenbrink 1993: 77). Selain pengetahuannya yang luas tentang Islam dan kebudayaan Muslim, Snouck Hurgronje telah meletakkan landasan bagi peningkatan hubungan antara Pemerintah Kolonial dengan Muslim Hindia Belanda, menggantikan pola hubungan sebelumnya yang sarat dengan sentimen permusuhan. Dengan upaya ini, Snouck Hurgronje telah melancarkan sebuah visi bagi perubahan masyarakat Hindia Belanda di masa depan, dengan memberi mereka spirit liberalisme yang berakar di Eropa abad ke-19 (Benda

1973: 85). Dalam menjalankan misinya, seperti akan dijelaskan nanti, Snouck Hurgronje mengarahkan perhatiannya terutama kepada para elite lokal yang dia yakini akan dapat membawa masyarakat menuju situasi di mana mereka dan pihak Belanda dapat hidup berdampingan.

Pandangan Snouck Hurgronje tentang Islam (haji) bisa dilihat sejak dia mulai terlibat dalam isu-isu keagamaan Muslim. Adalah di Makkah, di mana dia tinggal untuk beberapa lama (1884-1885), Snouck Hurgronje memandang Islam dengan cara yang berbeda dari cara pandang Pemerintah Belanda. Daripada menghubungkan Islam dengan fanatisme, musuh pemerintah "kafir", dan menuduh Makkah sebagai pusat konspirasi anti-Belanda, Snouck Hurgronje justru menekankan karakter agama Islam dan umat Muslim Hindia Belanda yang damai (Benda 1973: 86-87; dan 1983: 23-25). Dalam karyanya *Mekka* (1931: 291), buku yang dia tulis berdasarkan penelitian langsung terhadap komunitas Jawi di Makkah, dia menyatakan "para haji, pengikut tarekat mistis, sarjana agama di Makkah bukanlah orang-orang yang berbahaya, fanatik, dan seterusnya; namun demikian ketiganya secara bersama-sama merepresentasikan jaringan intelektual Hindia-Timur dengan kota-kota besar Islam, dan dengan begitu memiliki kebenaran lebih dari sekadar pengamatan yang dangkal pihak pemerintahan Eropa".

Harus ditegaskan bahwa keberangkatan Snouck Hurgronje ke Makkah adalah dalam rangka menjalankan sebuah misi untuk memahami jemaah haji Hindia Belanda, yang senantiasa dicurigai sebagai kelompok yang bertanggung jawab dalam menyebarkan ideologi pan-Islamisme yang anti-Belanda. J.A. Kruit, Konsul Belanda di Jeddah pada saat itu, mengusulkan sarjana muda dari Leiden ini—Snouck Hurgronje adalah lulusan Universitas Leiden dengan disertasi doktoral tentang haji, *Het Mekkaansch Feest* (1880)—untuk dilibatkan dalam penelitian jemaah haji Hindia

Belanda. Dalam sebuah surat yang dia tulis untuk Menteri Dalam Negeri pada 7 Mei 1884, Kruijt, yang sedang cuti di Belanda, merekomendasikan Snouck Hurgronje untuk melaksanakan tugasnya, karena dia sendiri sangat sibuk dengan begitu banyak pekerjaan lain di luar mengawasi jemaah haji. Lebih dari iru, dalam sebuah surar rerranggal 23 Mei 1884, Kruijr menjamin bahwa dia akan bertanggung jawab untuk memberi pelatihan bahasa Melayu bagi Snouck Hurgronje. Tindakan Kruijt ini merupakan respons terhadap Menteri Negeri Jajahan, J.P. Sprenger van Eyck, yang awalnya meragukan kemampuan Snouck Hurgronje berhubungan dengan jemaah haji.[9]

Didorong meningkatnya kekhawatiran kolonial terhadap pemikiran pan-Islamisme di Hindia Belanda (Van Dick 2002: 55-64), sementara data mengenai dampak haji bagi Muslim Hindia Belanda tidak cukup tersedia—seperti informasi yang dilaporkan Kuijt dari Jeddah "terlihat tidak dapat dipercaya" (Schmidt: 1992: 74)—maka J.P. Sprenger van Eyck akhirnya menerima dan menyetujui apa yang Kruijt usulkan. Dengan demikian, Snouck Hurgronje diangkat secara resmi; dia berangkat ke Makkah dengan dana 1.500 gulden yang disediakan oleh Pemerintah Belanda untuk perjalanannya mempelajari jemaah haji Hindia Belanda (van Konsingsveld 1989: 71-72).

Pengalaman Makkah ini memberi Snouck Hurgronje pengetahuan mendalam mengenai kompleksitas kehidupan masyarakat dan pembelajaran Islam di kota itu, sebagaimana diceritakannya dalam tiga bagian pertama *Mekka* (1931). Selain itu, pengalaman Makkah juga memberinya kesempatan untuk melakukan hubungan dan komunikasi personal dengan Muslim Hindia Belanda yang tinggal di Makkah, komunitas Jawi, sebagaimana yang diharapkan oleh J.P. Sprenger van Eyck. Dengan dukungan dan bantuan informan pribumi asal Banten dari komunitas Jawi, Raden Aboe

Bakar Djajadiningrat, Snouck Hurgronje mempelajari kehidupan keagamaan dan sosio-intelektual Muslim Hindia Belanda yang bermukim di Makkah. Dengan informasi yangdia terima dari Aboe Bakar, dia mempersembahkan bagian terakhir karyanya, *Mekka*, untuk memberi gambaran komprehensif tentang komunitas Jawi.[10] Dengan cara ini, Snouck Hurgronje telah menyelesaikan misinya ke Makkah, dan terutama memberi pengetahuan baru kepada Belanda tentang jemaah haji Hindia Belanda dan juga tentang Islam.

Penelitian ini tidak mengkaji isu-isu kontroversial seputar pendirian etis-intelektual Snouck Hurgronje di mana dia tidak mengakui kontribusi Raden Aboe Bakar untuk buku *Mekka*-nya dan konversinya secara diam-diam ke dalam agama Islam manakala dia tampil dengan nama Islam Abdul Gaffar (van Koningsveld 1989: 100-105; 160-166; Laffan 1999: 517-542). Dalam pembahasan di sini, yang menjadi fokus utama adalah, hubungan Snouck Hurgronje dengan Raden Aboe Bakar mencerminkan visi masa depan kebijakan Belanda terhadap Islam di wilayah jajahan.

Snouck Hurgronje alias Abdul Gaffar mengangkat Aboe Bakar tidak hanya sebagai guru bahasa Melayu, tetapi juga sebagai tokoh kunci yang memfasilitasinya untuk berhubungan langsung dengan komunitas Jawi. Juga, Raden Aboe Bakar memperkenalkan Snouck Hurgronje kepada gurunya yang berasal dari Maroko, Sayyid Abdullah al-Zawawi (1850-1924), yang menjadi pelindungnya selama di Makkah (Laffan 2003: 59). Oleh karena itu, beberapa bulan setelah kedatangannya di Jeddah pada 24 Agustus 1884 dan tinggal di konsulat bersama Kruijt, Snouck Hurgronje pindah ke rumah Aboe Bakar pada 1 Januari 1885. Keputusan itu sangat menentukan bagi misinya. Di sini, Snouck Hurgronje mulai dikenalkan iman Islam secara personal dan kemudian, pada 16 Januari 1885—di bawah kesaksian dua orang pegawai Turki—

memeluk agama Islam (van Koningsveld 1989: 119-121). Maka, dari rumah Abu Bakar inilah, terbuka pintu bagi Snouck Hurgronje untuk memasuki kota suci Makkah.

Dalam bab sebelumnya, terutama berdasarkan pada karya *Mekka* Snouck Hurgronje, saya telah mendiskusikan bagaimana komunitas Jawi di Makkah berkontribusi bagi terbentuknya diskursus Islam di Hindia Belanda. Dalam hal ini, pelembagaan ulama dengan pesanrrennya telah mengantarkan kelompok Muslim ini memiliki otoritas yang sah untuk menerjemahkan Islam ke tengah masyarakat Muslim. Terkait komunitas Jawi di Makkah, dan jemaah haji Hindia Belanda pada umumnya, Snouck Hurgronje memiliki pandangan yang berlawanan dengan Pemerintah Belanda. Baginya, mereka merupakan para sarjana dan guru yang tidak mementingkan duniawi, yang sebagian besar dari mereka hanya ingin menyembah Allah dengan damai. Dengan demikian, serangan terhadap umat Islam adalah tidak bijaksana dan tidak perlu dilakukan (Benda 1973: 86-87). Hal ini terutama berkaitan dengan kasus pengaturan ibadah haji yang dikecam oleh Snouck Hurgronje, meskipun baru pada permulaan abad ke-20 ordonansi 1859 dihapus (Vredenbregt 1962: 103).

Akan tetapi, pandangan Snouck Hurgronje mengenai watak Islam yang damai tidak menghalanginya untuk tetap berhati-hati terhadap bahaya politik fanatisme Islam. Dalam hal ini, dia menunjuk kelompok pan-Islamisme dan kaum fanatik lokal dalam bentuk tarekat (Snouck Hurgronje 1931: 290). Dia berargumen, kelompok-kelompok Islam inilah yang sedianya menjadi dasar ketakutan Belanda terhadap Islam. Kelompok Muslim ini menerjemahkan Islam ke dalam doktrin dan gerakan politik (Benda 1973: 85).[11] Atas dasar itu, Snouck Hurgronje dengan tegas merekomendasikan kepada Pemerintah Belanda untuk mengambil tindakan militer jika perlu, dalam rangka membatasi ruang gerak

pertumbuhan Islam politik di Hindia Belanda. Dengan demikian, meski mendukung kebijakan yang netral terhadap kehidupan keagamaan umat Muslim, dia tidak menoleransi tumbuhnya bentuk Islam politik. Mengenai peran penting jaringan Makkah, dalam halaman terakhir *Mekka* (1931: 290), Snouck Hurgronje menulis:

> Tidak ada pembaca yang dapat menerima pendapat sebagian besar pegawai pemerintah yang menganggap semua haji sebagai musuh fanatik Pemerintah;.... Saat ini orang masih menemukan para haji yang menyebar sampai ke pedalaman, sesuatu yang mudah terbakar yang tak bisa diremehkan; yang dapat berkobar jika sejumlah orang yang kurang pengetahuannya [tentang Islam, *penulis*] menciptakan pemicunya. Sifat mudah naik darah ini adalah karena fakta di mana kepentingan para haji ini biasanya bertentangan dengan kepentingan Pemerintah, sementara beberapa di antaranya membawa dari Makkah kecenderungan pan-Islamisme yang dapat dengan mudah berkembang menjadi fanatisme. Mereka yang tinggal lebih lama di Makkah sebagian telah menjadi guru-guru Al-Quran yang terhormat, sedang sebagian lain menjadi anggota *tarekat* yang lebih banyak memperkenalkan cita-cita Islam dari jenis itu ke Nusantara dibandingkan gerakan massa haji, karena dengan ini seseorang dapat memancing di air keruh, sedangkan yang lain menggunakan pengaruh yang perlahan tetapi pasti terhadap sentimen yang berkembang. Kelompok ini, yang memiliki lebih banyak pengaruh penting, adalah hanya konsekuensi *tidak langsung* dari haji, tetapi meski begitu, *konsekuensinya*, dan barangkali sangat disesalkan bahwa di masa lalu, dan dalam wilayah yang sampai sekarang tidak mengirimkan jemaah haji, seseorang tidak melakukan apa-apa untuk mengarahkan arus tersebut ke saluran-saluran lain.

MISI Snouck Hurgronje ke Makkah tidak berhenti ketika dia telah memiliki pengetahuan tentang jemaah haji Hindia Belanda, juga tidak berhenti meski dia telah mengenali potensi politik fanatisme mereka. Sebagaimana tampak dari kutipan di atas, Snouck Hurgronje menekankan bahwa beberapa upaya penting seharusnya dilakukan di Hindia Belanda, untuk meyakinkan "sesuatu yang mudah naik darah" dari haji tidak berubah menjadi semangat memberontak. Malahan, dia mengusulkan, potensi tersebut diarahkan "ke dalam saluran lain". Dia juga mendorong hal yang sama kepada komunitas Jawi, yang memiliki pengaruh sangat penting bagi perkembangan Islam di Hindia Belanda jauh melebihi pengaruh para haji tersebut. Selain mendorong Pemerintah Belanda "untuk mengetahui apa yang terjadi di Makkah, dan unsur-unsur apa saja yang dikirim dari sana setiap tahun", pada saat yang sama Snouck Hurgronje dengan tegas mendorong agar "langkah penanganan yang tepat" sebaiknya diambil di Hindia Belanda, sehingga "unsur-unsur tersebut [yang dikirim oleh komunitas Jawi] dapat diarahkan untuk mendukung pemerintah atau paling tidak dibuat tidak berbahaya" (1931: 291).

Lagi-lagi, kita sampai pada nuansa politis yang diperdebatkan dari karya Snouck Hurgronje tentang Makkah (van Koningsveld 1989: 67). Membaca halaman-halaman terakhir *Mekka*, jelas bahwa Snouck Hurgronje tidak membatasi misinya di Makkah hanya untuk mempelajari jemaah haji yang berhubungan dengan pan-Islamisme dan tarekat sufi. Dia bergerak selangkah lebih maju ketika dia menekankan tentang bagaimana Pemerintah Belanda seharusnya berhadapan dengan isu keagamaan di Hindia Belanda, di samping tetap siaga atas apa yang berkembang di jantung intelektual Islam di Makkah. Dengan ini, Snouck Hurgronje mulai memasuki fase baru kehidupan sosialnya. Dia mengarahkan kegiatan intelektualnya dalam kerangka proyek kolonial Belanda

terhadap Islam dan Muslim di Hindia Belanda. Hal ini kemudian semakin kentara ketika dia diangkat sebagai Penasihar Urusan Masyarakat Pribumi dan Arab (1889-1906) untuk Pemerintah Kolonial Belanda, yang melembaga dalam Kantoor voor Inlandsche en Arabische Zaken (Suminto 1985: 99-114).

Di kantor itulah, Snouck Hurgronje terlibat total dalam pembentukan kebijakan kolonial Belanda terhadap Islam. Untuk menjalankan tugas itu, seseorang seperti Raden Aboe Bakar di Makkah dibutuhkan. Dan Snouck Hurgronje melakukannya lagi ketika dia meminta Hasan Moestapa (1852-1940)—yang dia temui di Makkah dan yang ditulis Abu Bakar di dalam *Tarâjim*—membantu tugasnya sebagai penasihat di Kantoor. Hasan Moestapa, dan nama-nama lain yang akan saya sebut kemudian, menjadi tokoh kunci yang membuka pintu bagi Snouck Hurgronje untuk memperoleh pengetahuan Islam lokal. Raden Aboe Bakar dan Hasan Moestapa berperan sebagai informan pribumi yang memberi Snouck Hurgronje kemudahan-kemudahan tertentu untuk masuk ke sisi terdalam kehidupan Islam dan Muslim di Hindia Belanda (Laffan 2003: 84-85). Dalam kaitan ini, satu poin penting harus dicatat terlebih dulu. Baik Raden Aboe Bakar maupun Hasan Moestapa masing-masing berasal dari elite pribumi, dari keluarga bupati yang sangat dihormati di Pandeglang, Banten, dan keluarga penghulu di Garut, Jawa Barat. Ini merupakan langkah pertama dari strategi besar Snouck Hurgronje untuk menjadikan aristokrasi pribumi sebagai kelas sosial pertama yang ditarik ke dalam lingkaran kolonial, sedangkan ulama pesantren—sebagai inti dari komunitas Jawi—tetap menjadi kelompok "lain" yang independen dan berada di luar sistem kekuasaan kolonial. Malahan, para ulama mengalami konsolidasi yang semakin kuat sebagai kelas sosial yang berbeda dari aristokrasi, sebagaimana akan saya diskusikan nanti. Sekarang, saya akan memberi perhatian secara singkat pada

persoalan bagaimana Pemerintah Belanda berhubungan dengan Islam sebelum Snouck Hurgronje datang ke Hindia Belanda untuk menerjemahkan pengetahuannya ke dalam kebijakan kolonial.

Kolonisasi Islam

MENJELANG tahun 1880-an, seiring kekuasaannya yang meningkat di wilayah jajahan, perjumpaan Belanda dengan persoalan-persoalan keislaman makin intensif. Selain urusan haji, Pemerintah Belanda berusaha mengontrol langsung Hindia Belanda di bawah pemerintahan kolonial Belanda. Teknologi militer dan fasilitas komunikasi—jalan, rel kereta api, telegraf dan kapal api—mendukung kontrol politik tersebut, dan memungkinkan Pemerintah Kolonial meningkatkan penetrasinya atas Hindia Belanda. Untuk studi ini, contoh paling penting untuk disebutkan adalah dimasukkannya penghulu ke dalam birokrasi kolonial Belanda. Hal ini tidak hanya menandai pengakuan Belanda terhadap lembaga hukum Islam yang berakar di Nusantara (Hisyam 2001: 60), tetapi juga menandai munculnya sebuah wajah baru Islam, Islam yang terkolonisasi.

Pada 19 Januari 1882, Raja Willem III mengeluarkan Surat Keputusan Raja No. 24 untuk mendirikan apa yang disebut "pengadilan Pendeta" (*Priesterrad*) di Jawa dan Madura. Surat keputusan tersebut dibuat dalam rangka restrukturisasi lembaga hukum Islam di wilayah Jawa dan Madura, menetapkan pembentukan pengadilan agama di tingkat kabupaten di samping pengadilan tinggi (*landraad*), yang telah didirikan pada akhir periode VOC di Hindia Belanda (de Waal 1881: 13). Pengadilan tersebut dipimpin oleh penghulu, dengan sedikitnya tiga asisten ahli Islam, yang bekerja di kantor tersebut dengan gaji dari Kantor Urusan Masyarakat Pribumi dan Arab. Kantor tersebut menjalankan

wewenang hukumnya meliputi hal-hal yang berhubungan dengan pernikahan, perceraian, waris, zakat, infak dan sedekah (Hisyam 2001: 59-60).[12]

Melalui jabatan yang baru didirikan itu, penghulu—yang bertanggung jawab terhadap urusan-urusan keislaman di kerajaan-kerajaan pra-kolonial di Nusantara—berubah menjadi bagian dari sistem hukum kolonial. Akibatnya, mereka bekerja sebagai pegawai Pemerintah Belanda (*ambtenaren*), dan menghubungkan administrasi kolonial dengan penduduk Muslim. Meski berakar kuat dalam tradisi pesantren dan menguasai kitab-kitab hukum Islam, penghulu tetap menjadi bagian dari dan dihubungkan secara erat dengan lingkaran birokrasi pribumi (*priyayi*) (Hisyam 2001: 65-67). Lebih dari itu, disebabkan sebagian karena ketergantungan mereka kepada Residen Belanda yang sejak tahun 1917 menggaji mereka, dan kepada bupati (*regent*) yang memainkan peranan penting atas pencalonan mereka dalam posisi tersebut, penghulu menjadi tunduk pada Belanda dan para penguasa pribumi (Hisyam 2001: 68). Dengan demikian, selain menyuarakan kepentingan umat Muslim, penghulu terlibat dalam menyuarakan dan pada gilirannya menghidupkan tatanan kolonial.

Melalui penghulu inilah, Snouck Hurgronje menjalin hubungan ketika dia memulai tugasnya sebagai penasihat di Hindia Belanda. Namun demikian, sebagaimana dalam kasus haji, Snouck Hurgronje bukanlah sarjana Belanda pertama yang berhubungan dengan hal ini. Karel Frederick Holle (1826-1896) dan L.W.C van den Berg (1845-1927) adalah dua sarjana yang pertama kali membuka jalan untuk memperoleh pengetahuan lebih dalam tentang Muslim Hindia Belanda. Van den Berg adalah orang yang berada di balik Surat Keputusan Raja tahun 1882, dan Holle memiliki hubungan yang luas dengan elite penghulu Sunda. Hanya saja, karena pandangan-pandangannya yang berbeda, bahkan

bertentangan, dengan van den Berg—yang lebih berkonsentrasi pada studi tentang imigran-imigran Arab—Snouck Hurgronje lebih condong pada Holle. Selain itu, Holle mempunyai pandangan yang serupa dengan Snouck Hurgronje, khususnya tentang cara Pemerintah Kolonial Belanda seharusnya mengurusi persoalan-persoalan Islam di Hindia Belanda (Laffan 2003: 81).

K.F. Holle

HOLLE tiba di Hindia Belanda ketika dia berumur 14 tahun dan tinggal di daerah Priangan dekar Buitenzorg (Bogor), tempat di mana ayahnya mendirikan perkebunan teh. Holle muda memulai kariernya sebagai seorang juru tulis di sebuah kantor pemerintah pada tahun 1846. Namun, sepuluh tahun kemudian, pada 1856, dia meninggalkan kantor tersebut dan mendirikan perusahaan sendiri di Garut, Jawa Barat. Di Garut inilah, sembari mengelola usaha pertaniannya, dia berhubungan dekat dengan masyarakat Sunda. Dia bertemu dan kemudian memelihara hubungan karibnya yang berlangsung lama dengan Raden Haji Moehammad Moesa (1822-1886), Kepala Penghulu Garut. Seperti banyak orang Belanda masa itu, dia juga menikahi seorang wanita Sunda (*mojang priyangan*). Dari Garut, dia kemudian kembali ke Bogor, tempat di mana dia harus mengurus perkebunan yang dia warisi dari ayahnya.[13]

Dengan pengalaman-pengalaman tersebut, Holle tidak hanya mencurahkan waktunya untuk belajar bahasa Sunda, tetapi juga memiliki keterlibatan emosional dengan masyarakat dan budaya Sunda. Dia kemudian tampil sebagai pendukung bagi orang Sunda yang menganjurkan pengembangan dan penggunaan tulisan Sunda (Moriyama 2000: 5-21; 2003). Selain itu, pengalaman-pengalaman tersebut membuat Holle memiliki hubungan yang erat dengan Islam dan umat Muslim di Priangan. Hubungan dekatnya dengan

Moesa—saudara iparnya—memberi pengaruh penting. Melalui elite Priangan ini, Holle mempelajari Islam, dan kemungkinan sekali atas nasihatnya dia masuk Islam dan memakai nama baru, Said Moehammad ben Holle (Laffan 2003: 81-82).[14] Tetapi yang lebih penting, hubungan ini telah menggiring Holle untuk terlibat lebih jauh dalam persoalan-persoalan keislaman. Hal ini, juga perhatiannya yang besar kepada masyarakat Sunda, semakin menguat ketika pada 1871 dia ditugaskan menduduki jabatan sebagai Penasihat Kehormatan untuk Urusan-Urusan Masyarakat Pribumi dalam Pemerintahan Kolonial.

Dari kantornya itu, Holle bekerja secara serius tentang urusan Islam dengan Moesa sebagai informan kuncinya. Dia melancarkan sebuah proyek yang bertujuan mengurangi pengaruh Islam bagi Muslim Hindia Belanda, terutama bagi masyarakat Sunda. Pada 1873, Holle dan Moesa berangkat menuju Singapura dengan misi untuk mengukur dampak pan-Islamisme terhadap meningkatnya semangat jihad anti-Belanda di Aceh, dan untuk menyelidiki pengaruh haji terhadap Muslim Hindia Belanda. Holle sampai pada kesimpulan bahwa para haji bertanggung jawab terhadap penyebaran fanatisme Islam di Hindia Belanda. Mereka dianggap sebagai para penghasut berbahaya bagi fanatisisme keagamaan (Steenbrink 1993: 79). Oleh karena itu, sembari menghidupkan kembali kebudayaan Sunda, Holle berusaha menarik para elite Priangan (*kaum Menak*) agar menjauh dari Islam dan semua bentuk unsur Islam-Arab. Dia merekomendasikan kepada para penghulu untuk menggunakan tulisan Latin, sebagai pengganti tulisan Arab yang telah digunakan secara luas, yang dianggap telah menciptakan permusuhan dan pengaruh keislaman Makkah terhadap Muslim Hindia Belanda (Moriyama 2003: 63).[15] Dia juga mendorong pemerintah agar tidak menoleransi pengaruh para haji, yang meliputi langkah-langkah, sebagai contoh, tidak

mengangkat para haji dan ulama dari Makkah pada posisi-posisi tinggi di pemerintahan (Steenbrink 1993: 79; Laffan 2003: 82).

Meskipun sarannya tidak selalu diikuti, Holle sesungguhnya telah membangun fondasi bagi apa yang menjadi kebijakan kolonial terhadap Islam. Dialah yang memulai dan berhasil menarik elite penghulu Priangan ke dalam lingkaran *kaum Menak* (Lubis, 1998) dan pada gilirannya lingkaran kolonial. Dari para penghulu, Holle memperoleh pengetahuan tentang Islam dan Muslim Hindia Belanda, dan melalui mereka dia mewujudkan dan kemudian menyebarkan visi kolonialnya; juga melalui mereka dia merumuskan dan pada gilirannya membentuk tatanan kolonial di Hindia Belanda. Sebagai hasilnya, para penghulu menjadi para pemimpin Muslim yang bergabung dengan Pemerintah Kolonial, sebagaimana yang diharapkan Belanda ketika mereka mendirikan kantor penghulu pada tahun 1882. Tetapi, penghulu sama-sama memperoleh keuntungan dari hubungan dekat dan sikap kooperatifnya dengan Pemerintah Kolonial. Mereka diakui, dan mengidentifikasi diri, sebagai bagian elite lokal *kaum menak* di Priangan dan *priyayi* di Jawa.

Dalam hal ini, Moesa merupakan contoh yang tepat untuk dikemukakan. Dia berasal dari keluarga *menak*. Ayahnya, Raden Rangga Soerjadikoesoemah, adalah seorang patih (kepala kabupaten) di Limbangan. Karena ekspansi kebudayaan santri selama periode tersebut, dia memperoleh pengajaran pesantren sebagai pendidikan pertamanya. Sebagaimana santri lain, Moesa pergi ke Makkah untuk melaksanakan haji ketika dia masih muda. Dengan latar belakang *menak* dan santri ini, Moesa menjadi pemimpin pribumi yang potensial yang dicari Belanda untuk mengisi kantor penghulu yang baru saja mereka dirikan. Maka, pada tahun 1864, Moesa diangkat sebagai Kepala Penghulu Limbangan. Karena itu, Moesa tidak hanya menikmati kariernya yang memberinya gaji 900 gulden

per tahun plus tambahan 750 gulden, tapi juga mulai menikmati gaya hidup kaum *menak*. Dia hidup sebagai orang yang kaya-raya dalam sebuah rumah mewah, dengan enam istri dan tujuh belas anak, dan memiliki jaringan luas baik dengan kaum *menak* maupun masyarakat Belanda. Status *menak* ini menurun pada keluatganya. Dia memasukkan anak-anaknya ke sekolah Belanda yang dia dirikan bersama Holle, pelindungnya. Oleh karena itu, keluarga Moesa tampil sebagai *menak* terkemuka di Priangan pada masa itu. Putra pertamanya, Soeria Nataningrat, menjadi Bupati Lebak di Banten, dan dua putranya yang lain, Karta Winata dan Kertadi Koesoema, masing-masing diangkat sebagai Patih Sumedang dan Sukabumi, sementara putrinya, Lasminingrat, dinikahkan dengan Bupati Limbangan (Moriyama 2003: 70-74; Hisyam 2001: 74-75).

Cerita tentang Moesa di atas merepresentasikan kehidupan penghulu di bawah Pemerintah Belanda. "Moesa" yang sama dapar ditemukan di daerah lain di Jawa, menunjukkan fakta bahwa penghulu makin terlibat dalam lingkungan aristokrasi pribumi yang terkolonisasi. Hal ini menguat sejalan dengan berkembangnya volume dan skala projek kolonial Belanda. Moesa mengabdikan hidupnya untuk tuannya, melebihi kapasitas formalnya sebagai Kepala Penghulu. Dia menjadi bagian dari kehidupan Holle; mereka "menjadi satu tubuh dan satu jiwa", demikian Aria Barata di Wijaya—Patih Mangunreja di Priangan—menggambarkan dalam syairnya yang dia tulis sepuluh tahun setelah kematian Moesa (Danoeredja 1929: 79-82). Holle membantu Moesa hingga 10 Agustus 1886 ketika dia meninggal dalam pelukan Holle.

Holle memainkan peran utama dalam menghubungkan Belanda dengan Muslim *menak* penghulu, sebagaimana Moesa lakukan kemudian dengan Muslim Hindia Belanda. Namun, seperti Moesa dari sisi masyarakat Muslim, Holle bukanlah satu-satunya orang Belanda yang berupaya menangani persoalan-

persoalan seperti itu. Malahan, Holle telah membuka sebuah jalan yang kemudian diikuti oleh sahabat dan penggantinya, Snouck Hurgronje. Keduanya berkonsentrasi pada pembentukan Muslim baru yang terkolonisasikan. Dan Snouck Hurgronje memulai tugasnya di Hindia Belanda dengan bantuan "Moesa" lain dari Priangan. Dia adalah Hasan Moestapa.

Snouck Hurgronje

SNOUCK Hurgronje tiba di Hindia Belanda pada 11 Mei 1889. Itu terjadi sekitar empat tahun setelah penelitiannya tentang komunitas Jawi di Makkah. Snouck tinggal di Buitenzorg (Bogor), tempat di mana kantor Holle berlokasi, dan merawat Holle selama dia sakit. Snouck Hurgronje memulai misinya untuk Islam dari Garut, tempat yang kemungkinan besar direkomendasikan oleh Holle. Snouck Hurgronje tiba di kota kediaman Moesa pada 18 Juli 1889. Dari sana, dia memulai perjalanannya di Jawa Barat untuk mengamati secara langsung cara Muslim Hindia Belanda menjalankan keyakinan Islam mereka, dan dengan demikian pengetahuan teoretisnya tentang Islam meningkat (Boland dan Farjon 1983: 16).

Dari Garut inilah, pengetahuan Snouck Hurgronje atas Islam lokal terbuka. Hasan Moestapa, informan utamanya, membantunya menjalankan misinya. Pada 1886, jauh sebelum kedatangan Snouck Hurgronje ke Hindia Belanda, Hasan Moestapa telah kembali dari Makkah karena ayahnya berhenti mengiriminya uang untuk tinggal di Makkah (Van Ronkel 1942: 315). Moestapa kemudian menjadi seorang ulama terkemuka dari Garut dan, karenanya, memiliki peran penting bagi misi Snouck Hurgronje untuk mempelajari Islam di daerah itu. Moestapa tidak hanya menemani perjalanan Snouck Hurgronje ke Jawa, tetapi juga

memungkinkannya memiliki hubungan langsung dengan umat Muslim di wilayah tersebut. Perjalanan itu diceritakan oleh Hasan Moestapa dalam karyanya *Gendingan* (1976: 54),[16] di mana dia mengatakan bahwa Snouck Hurgronje telah memintanya untuk mengantarkannya, di tengah kesibukannya sebagai seorang ulama (*kikijaianan*), berkeliling jauh (*atrok-atrokan*) ke seantero Jawa. Dia menyebutkan daerah-daerah seperti Ponorogo, Surakarta, Yogyakarta, Madiun, Magelang, dan daerah-daerah pesisir.

Seperti yang Aboe Bakar lakukan di Makkah, Hasan Moestapa memfasilitasi Snouck Hurgronje untuk melakukan kontak dan komunikasi dengan para ulama Jawa. Dalam kaitan ini, Moestapa memberi Snouck Hurgronje daftar ulama di Jawa Barat, dengan informasi tentang wilayah perhatian mereka, ahli waris, guru-guru, tempat asal, dan keluarga mereka (van Ronkel 1942: 316). Moestapa juga menunjukkan kepada Snouck Hurgronje—dan kemudian mereka amati secara langsung—bagaimana para ulama Jawa mentransmisikan pengetahuan Islam mereka kepada para santri, kitab-kitab yang mereka gunakan, dan praktik-praktik keagamaan yang dijalankan oleh Muslim Hindia Belanda pada waktu dan kejadian tertentu (van Ronkel 1942: 317-339). Pengamatan ini menunjukkan kepada Snouck Hurgronje cara-cara Islam ditransmisikan dari Makkah dan menyebar di Hindia Belanda, dan akhirnya memengaruhi kehidupan keberagamaan umat Muslim (Laffan 2003: 84).

Sebagai informan kunci, hubungan Moestapa dengan Snouck Hurgronje menjadi sedekat hubungan Moesa dengan Holle. Atas rekomendasi Snouck Hurgronje[17] dan Holle—yang sudah mengenal Moestapa sejak kecil dan membujuk ayahnya untuk memasukkannya ke sebuah sekolah lokal (Solomon 1986: 13)—Moestapa diangkat sebagai Kepala Penghulu Kutaraja, Aceh, pada tahun 1893. Dia kemudian berangkat ke Aceh untuk

membantu Pemerintah Belanda yang terlibat dalam peperangan, memberi pengetahuan lokal tentang Islam dan rakyat Aceh, hal-hal yang dibutuhkan Belanda dalam upayanya untuk menenteramkan daerah tersebut ('t Veer 1985: 226-227). Moestapa tidak berjumpa dengan Snouck Hurgronje, yang telah meninggalkan Aceh pada 1892. Namun, perannya sebagai informan pribumi terus berlanjut, di samping keberadaannya sebagai Kepala Penghulu yang terlibat dalam masalah-masalah sosial dan keagamaan umat Muslim. Moestapa menjalin hubungan dengan rakyat Aceh, termasuk Teuku Umar, seorang *uleebalang* yang, seperti Moestapa sendiri, bekerja untuk Belanda sampai akhirnya berubah haluan ketika dia berbalik melawan Belanda pada tahun berikutnya ('t Veer 1985: 244-245).

Dari elite pribumi seperti Moestapa inilah, Snouck Hurgronje—sebagaimana dilakukan Holle bersama Moesa—berusaha menggiring Muslim untuk tunduk kepada kekuasaan Belanda. Kehidupan dan karier Moestapa menggambarkan citra umat Muslim yang terkolonisasi seperti yang dilakukan Snouck Hurgronje di Hindia Belanda. Seperti Moesa, pengangkatan Moestapa sebagai Kepala Penghulu Kutaraja membawanya masuk ke dalam lingkaran *menak*, membantu Belanda menangani masalah-masalah sosial-keagamaan umat Muslim. Setelah dua tahun bekerja di Aceh, dan lagi-lagi atas rekomendasi Snouck Hurgronje, Moestapa menduduki posisi yang sama di Bandung pada tahun 1895, menggantikan Raden Haji Moehammad Nasir yang pensiun. Di ibu kota Priangan ini, dia menjadi Kepala Penghulu sampai tahun 1918. Sesudah itu, dia hidup sebagai seorang *menak* Sunda yang dihormati, mempelajari tulisan dan menghidupkan kembali kesusastraan Sunda (Lubis 1998: 289-292; Kartini 1985).

Bagi Snouck Hurgronje, Moestapa mewujudkan karakter Muslim Hindia Belanda yang menjadikan Islam sebagai hanya

salah satu sumber yang berperan membentuk kehidupan keagamaan dan sosial-politik mereka. Harus ditekankan bahwa signifikansi Islam dalam kehidupan penganutnya dan cara yang dikembangkan dalam sebuah sistem budaya tertentu menjadi premis pokok gagasan intelektual Snouck Hurgronje (Drewes 1957: 4). Dia sampai pada kesimpulan tentang—dan kemudian dielaborasi lebih jauh oleh van Vollenhoven (1928)—peran penting dari apa yang dia istilahkan *adat-recht* (hukum adat). Didefinisikan sebagai "kebiasaan, cara, aturan, tata krama, dan kesopanan" (Jaspan 1965: 252), adat menjadi elemen yang berperan penting dalam kehidupan Muslim Hindia Belanda, lebih daripada ajaran hukum Islam, tidak sebagaimana diasumsikan para pendahulunya di Delft, Keijzer dan van den Berg (Boland dan Farjon 1983: 20). Bagi Snouck Hurgronje, keterlibatan emosional Moestapa dengan kebudayaan Sunda menjadi dasar kesiapannya untuk bergabung dengan Belanda, untuk diangkat sebagai Kepala Penghulu (Gobee dan Adriaanse 1957: 1, 31).

Penekanan Snouck Hurgronje pada adat, di samping ajaran Islam, dalam pembentukan kehidupan umat Muslim, tercipta melalui upayanya memahami masyarakat Aceh, di mana semangat jihad sangat mengakar. Dia melakukan perjalanan selama tujuh bulan dalam tugasnya di Aceh (Juli 1891 sampai Februari 1892) tidak lama setelah menyelesaikan perjalanannya di Jawa. Lagi-lagi dibantu oleh beberapa informan lokal yang dijumpainya di Makkah, termasuk Habib Abdurrahman al-Zahir (Reid 1972: 36-59), Snouck Hurgronje terlibat dalam upaya meneliti sisi lebih dalam umat Muslim Aceh. Pengalaman Makkah memainkan peran penting dalam menyukseskan misi Snouck Horgronje di Aceh. Sebagai contoh, dia dapat menarik seorang ulama Aceh yang sebelumnya memusuhi Belanda untuk bergabung dalam barisan kekuatan Belanda (van Koningsveld 1989: 82-83). Oleh karena

itu, selain dapat "memberikan arahan yang repat untuk serangan militer" (Reid 1969: 278) di bawah pimpinan J.B. van Heutsz (1851-1924)—Gubernur Jenderal dan "Penakluk Aceh"—Snouck Hurgronje sampai pada capaian intelektual berikutnya. Dari petjalanan tugasnya di Aceh, dan tentu saja dibantu informan pribuminya, dia mempersembahkan sebuah laporan yang mengagumkan kepada Pemerintah Kolonial, yang kemudian memintanya untuk menulis dan memperluas dua bagian pertama ke dalam saru buku, yang kemudian terbit dalam dua jilid tebal dengan judul *The Acehnese* (1906).[18] Di sisi lain, bagian ketiga dan keempat lapotannya, yang berisi pembahasan yang luas tentang perang dan rekomendasi kebijakannya, tetap rahasia selama lebih setengah abad (Wertheim 1972: 323).

The Acehnese, sebagaimana *Mekka*, adalah hasil perjalanan Snouck Hurgronje untuk mempelajari Islam dalam kerangka agenda kolonialisme. Dalam *The Acehnese*, Snouck Hurgronje memberi kita pembahasan luas tentang beragam hal mengenai masyarakat Aceh. Jilid pertama dipersembahkan untuk menggambarkan kehidupan sosial-politik dan kebudayaan masyatakat Aceh, di antaranya berisi pembahasan tentang struktur masyatakat, bentukbentuk pemerintahan dan administrasi peradilan, dan pola kehidupan sosial masyarakat di mana adat memiliki fungsi regularif. Dalam jilid kedua, dia menyajikan pembahasan tentang tradisi inrelektual dan kehidupan keagamaan—tentang pembelajaran Islam, sains, sastra, serta keyakinan dan praktik keagamaan masyarakat Aceh.

Seperti di Jawa, Snouck Hurgronje kembali menemukan fakta bahwa sedemikian kecil doktrin Islam yang diperoleh orang Aceh selama belajar di Makkah memengaruhi kehidupan sehari-hari mereka di Tanah Air. Hal ini membawa Snouck Hurgronje berkesimpulan tenrang supremasi adat aras syariat. Di Aceh, wilayah di mana "doktrin jihad tertanam kuat selama beberapa

abad dibanding di daerah lain di Nusantara" (Snouck Hurgronje 1906: II, 351), Islam hanya memiliki pengaruh minimal dalam regulasi masalah-masalah sosial dan politik masyarakat. Baginya, meski ulama "dididik dengan doktrin bahwa adat (hukum adat) dan *hukom* (hukum agama) dapat duduk secara berdampingan dalam sebuah negara Muhammad yang baik", "tetapi dalam praktiknya sebagian besar kehidupan mereka diatur menurut *adat*, dan hanya sebagian kecil yang diatur oleh *hukom*" (Snouck Hurgronje 1906: I, 14). Oleh karena itu, Islam tidak pernah dan tidak akan pernah bisa menancapkan pengaruhnya dalam pengaturan kehidupan umat Muslim. Dalam kaitan ini, Snouck Hurgronje (1906: II, 338-339) menulis:

> "Islam tidak pernah berhasil, bahkan pada puncak kekuasaan dan kejayaannya, dalam memberlakukan hukumnya di dalam pemerintahan, administrasi peradilan dan hubungan dagang dengan para pengikutnya atau dalam mendorong hukum Islam bisa menyesuaikan perkembangannya dengan kebutuhan hidup sehari-hari. Seiring berlalunya waktu, kian lama kian jelas bahwa pengajaran Islam kenyataannya hanya bisa mempertahankan dirinya dalam ruang dogma dan ritual, dalam ranah keluarga dan hubungan para pengikut Nabi dengan pemeluk keyakinan yang lain; sementara hal-hal di luar itu terbebas dari kontrolnya".

DENGAN demikian, melalui *The Acehnese*, Snouck Hurgronje berpendapat bahwa adat dan Islam merupakan dua domain yang berbeda dan terpisah, dalam ranah budaya, sosial dan politik. Bahkan, hubungan adat-Islam memperlihatkan ketegangan dan konflik, seperti yang kemudian terlihat dalam hubungan sosial-politik yang terjalin antara *uleebalang* dan ulama. Perbedaan ini, yang kemudian menjadi khazanah studi para orientalis tentang Islam

di Asia Tenggara (Roff 1985: 10), memiliki dampak politik yang kuat. Proyek kolonial terhadap Islam di Hindia Belanda, di mana Snouck Hurgronje sangat terlibat di dalamnya, didasarkan pada keberadaan dua entitas yang diasumsikan terpisah dalam kehidupan Muslim. Snouck Hurgronje kemudian merekomendasikan kepada Pemerintah Kolonial untuk menggandeng kelompok *uleebalang*, memberi mereka penghargaan sehingga bersedia menerima kekuasaan Belanda. Terhadap ulama *dayah*, dia berpendirian bahwa peperangan harus dilakukan untuk memukul mundur mereka ke daerah-daerah terpencil di pedalaman Aceh (Wertheim 1972: 324). Rekomendasi Snouck Hurgronje memperoleh dukungan yang luas. Ekspedisi militer Belanda, di bawah komando van Heutsz, berhasil. Diawali dengan Ekspedisi Pidie pada 1898, mereka kemudian menaklukkan daerah-daerah lain di Aceh. Para *Uleebalang* menandatangani sebuah 'deklarasi pendek' (*korte verklaring*), yang disusun Snouck Hurgronje, menyatakan diri mereka sebagai warga Hindia Belanda dan akan mematuhi semua perintahnya (Reid 1969: 278-280).

Berdasarkan keberhasilannya menangani masalah masyarakat Aceh dan Jawa, Snouck Hurgronje menyusun kebijakan yang berusaha menarik elite-elite pribumi, pemuka-pemuka adat, untuk memihak Belanda. Hal ini juga didasarkan pada pendapatnya tentang sifat dasar adat yang bisa berubah (Snouck Hurgronje 1906: I, 10), sehingga para pemuka adat dalam jangka panjang akan dengan mudah menyesuaikan diri dengan gaya hidup baru yang diperkenalkan oleh Belanda. Dalam kaitan ini, pengalaman penghulu di Jawa dan *uleebalang* di Aceh menjadi fondasi bagi proyek kolonial terhadap Islam yang diusulkan Snouck Hurgronje. Baik *uleebalang* maupun penghulu menikmati kehidupan di bawah pemerintahan Belanda, yang diharapkan akan diikuti masyarakat Hindia Belanda lainnya untuk tunduk di bawah Pemerintah

Kolonial. Snouck Hurgronje membangun visinya tentang Hindia Belanda masa depan sebagai "Indonesia yang terbaratkan", yang mengambil bentuknya yang tegas dalam proyek "emansipasi".

Kita akan membahas proyek emansipasi Snouck Hurgronje pada bab selanjutnya. Untuk sekarang, yang penting ditekankan adalah, proyek Snouck Hurgronje yang difokuskan pada pemuka adat, khususnya penghulu, menyebabkan fragmentasi Islam di Hindia Belanda, yang berkembang ke dalam dua cabang: "Islam yang terkolonisasi", katakanlah demikian, yang berpusat di kantor penghulu yang makin terasimilasikan ke dalam budaya priyayi, dan "Islam independen" yang berkembang di tangan ulama pesantren, yang berada di luar kekuasaan dan administrasi pemerintahan kolonial serta menjadi inti dari budaya santri. Dua wajah Islam ini berkembang sedemikian rupa di mana keduanya menjadi dua entitas berbeda dan kerapkali konflik satu sama lain.

Pusat Diskursus Kolonial: Penghulu

DALAM sebuah surat kepada P.J. Veth untuk mengomentari tiga jilid bukunya tentang Hindia Belanda, *Java* (1873-1882),[19] K.F. Holle dengan tajam mengkritik Veth, khususnya berkaitan dengan pengetahuannya tentang kebudayaan dan kesusastraan Sunda. Selain menunjukkan pengetahuan Veth yang tidak memadai tentang kesusastraan Sunda, Holle menulis bahwa dia "dengan tegas membantah jika tulisan penghulu Garut (*Panata Istri*) tergolong sastra santri".[20]

Sebagaimana telah saya jelaskan, Holle dikenal karena politik bahasanya yang mendorong para penghulu Jawa Barat untuk menggunakan tulisan Latin, sebagai ganti tulisan Arab. Komentar di atas memperlihatkan pendirian Holle dalam hal bahasa. Dia menegaskan bahwa karya penghulu Moesa yang telah disebut di

atas perlu dikategorikan sebagai karya yang berbeda dari karya-karya yang ditulis ulama pesantren. Komentar Holle menunjukkan pengetahuan kolonial tentang Islam yang tengah berlaku, yang mengidentifikasi penghulu dan ulama sebagai dua domain politik dan kultural yang berbeda dan terpisah. Mengikuti Holle, Snouck Hurgronje kemudian berupaya untuk secara sistematis menjauhkan para penghulu dari pengaruh Islam dan Arab.

Komentar Holle di atas tentu bukan tanpa dasar. Karakter priyayi pada penghulu dapat diamati. Di samping soal gaya hidup, sebagaimana saya tunjukkan dalam kasus Moehammad Moesa dari Garut, penghulu mempunyai artikulasi dan pemahaman tersendiri tentang Islam, yang berbeda dari ulama pesantren. Dalam kaitan ini, saya akan memberi perhatian pada karya-karya para penghulu seperti Moesa dan Moestapa.

Sebagaimana tampak dari riwayat hidup mereka (Lubis 2003: 1-30), baik Moesa maupun Moestapa sama-sama mempunyai pengalaman belajar Islam di pesantren. Bahkan, Moestapa menghabiskan beberapa tahun belajar Islam di Makkah. Oleh karena itu, keduanya tidak diragukan memiliki pengetahuan Islam yang luas, dan antara lain karena alasan inilah mereka menjadi ulama yang terkenal sebelum masing-masing diangkat menjadi Kepala Penghulu Garut dan Kutaraja. Ini khususnya terjadi dalam kasus Moestapa. Membaca studi Jahroni (1999: 63-97) tentang *Gendingan*, misalnya, salah satu karya Moestapa yang mengandung ajaran tasawuf, jelas bahwa Moestapa sangat akrab dengan tradisi intelektual Islam. Dalam *Gendingan*, Moestapa menyusun ajaran tasawufnya dengan mengacu pada karya-karya ulama sufi terkemuka seperti Ibnu Arabi dan al-Jilli serta al-Ghazali. Rujukan pada doktrin dan tradisi Islam juga tampak dalam kumpulan karyanya yang berjudul *Aji Wiwitan* (Kartini [*et al*] 1985: 43-124; Rosidi 1989).

Moestapa bukanlah satu-satunya penghulu dengan tipe seperti itu. Pada tingkat tertentu hal yang sama juga berlaku bagi para penghulu lain di Jawa, Mas Haji Ichsan (1875/77-1929) dan Muhammad Adnan (1889-1969), masing-masing penghulu Temanggung dan Solo di Jawa Tengah (Hisyam 2001: 261-289). Seperti halnya Moestapa dan Moesa, kedua penghulu tersebut memiliki latar belakang pendidikan pesantren yang kuat. Haji Ichsan belajar Islam di sebuah pesantren di Kebumen, Jawa Tengah, sementara Adnan pernah menjadi seorang murid dari sebuah pesantren yang sangat dihormati di Solo, Jamsaren. Dan keduanya sama-sama melanjutkan belajar Islam di Makkah. Oleh karena itu, bisa disimpulkan bahwa penghulu melakukan perjalanan intelektual yang sama dengan, dan membaca kitab-kitab yang sejenis sebagaimana, para ulama pesantren. Berdasarkan catatan biografis sejumlah penghulu yang dapat dipercaya, Pijper (1984: 93-100) memberi kita bukti tentang bacaan luas para penghulu terhadap kitab-kitab terkenal, menunjukkan bahwa pengangkatan mereka untuk jabatan tersebut tidak menghalangi untuk menjadi ulama.

Meski demikian, membaca karya-karya Moestapa, tampak bahwa karya-karya tersebut berbeda dari tradisi kitab yang beredar dan digunakan ulama pesantren. Meski pesan Islam-nya sangat kentara, seperti dalam *Gendingan* dan beberapa bab *Aji Wiwitan*, Moestapa cenderung untuk mengungkapkan pemikirannya dalam format tulisan yang berakar kuat dalam sastra Sunda-Jawa, *suluk*. Berasal dari kata dalam bahasa Arab, yang artinya "mengikuti atau menempuh sebuah jalan" (Wehr 1974: 423-424), *suluk* menjadi sebuah aliran kesusastraan Jawa yang menunjuk pada teks-teks rumit yang berisi ajaran sufisme yang dihadirkan secara alusif dan simbolis (Florida 1995: 259-260; 212-213). Bentuk *suluk* inilah yang digunakan Moestapa untuk menyampaikan gagasan-gagasan

intelektualnya, lebih tepatnya *danding* dan *guguritan*, bentuk Sunda dari tradisi kesusastraan *suluk* Jawa (Rosidi 1987: 80; 83-86).

Dalam konteks inilah, *Gendingan* karya Moestapa merupakan satu contoh yang tepat untuk dibahas. *Gendingan* menghadirkan pengetahuan Moestapa yang mendalam atas sufisme. Karya ini antara lain berisi tentang hubungan antara bentuk (*lahir*) dan esensi (*batin*), doktrin sufi tentang *martabat tujuh*, prinsip-prinsip dan metode sufi, serta perlawanan Moestapa terhadap formalisme agama (Jahroni 1999: 61). Menyoal hal ini, seperti kasus *suluk* (Simuh 1983: 3), terdapat diskursus-diskursus yang sudah lazim dikenal dalam tradisi pengajaran pesantren. Namun, harus ditekankan bahwa gaya penulisan *Gendingan* mengambil bentuk *pupuh* (syair), yang selalu dihubungkan dengan dan bahkan diasosiasikan dengan budaya *menak* (Lubis 1998: 176). Bentuk-bentuk syair berbahasa Sunda seperti *asmarandana*, *dandanggula*, *kinanti*, dan *maskumambang* menjadi bentuk penyampaian utama yang digunakan Moestapa dalam *Gendingan*-nya (Kartini [*et al*] 1985: 105-106). Dan semua bentuk pengungkapan tersebut terus hidup di luar tradisi pesantren. Seperti akan saya perlihatkan, pesantren sebaliknya menjadi sebuah lembaga pembelajaran Islam yang makin mapan, dan ulama dengan para santrinya menjadi lebih terkonsentrasi dengan bacaan kitab-kitab Arab beserta *syarh*-nya.

Dalam karyanya, Moestapa masih menggunakan tulisan Arab, menegaskan bahwa dia pada dasarnya masih berhubungan dengan tradisi pesantren. Hal ini berbeda dengan karya-karya Moesa, pengarang Sunda terkemuka lainnya. Membaca *Wawacan Panji Wulung*, salah satu karya Moesa yang paling banyak dibaca dan dipuji, tampak bahwa Moesa secara mendasar memilih haluan berbeda dari tradisi pesantren yang pernah dia dapatkan. Selain menggunakan tulisan Latin, sesuai anjuran Holle, karya ini

juga menggambarkan perjuangan Moesa dalam penemuan diri menjadi seorang penulis Sunda modern (Moriyama 2003: 105-113; 2000: 5-21). Sebagian disebabkan oleh proyek Islam kolonial ini, Moestapa menjadi semakin jauh dari dunia pesantren, dan akibatnya karyanya *Gendingan* hampir tidak dikenal di lingkungan masyarakat Muslim. Karya tersebut hanya menjadi bahan studi yang eksklusif untuk sebuah perkumpulan kecil, Galih Pakuan, yang menyatakan diri sebagai pengikut ajaran mistik Moestapa (Jahroni 1999: 57; Solomon 1986: 14).

Sebaliknya, Moestapa, seperti halnya Moesa, lebih tampil sebagai seorang ahli budaya dan sastra Sunda. Karyanya yang berisi bahasan tentang masyatakat Sunda, *Bab Adat-Adat Urang Sunda jeung Priangan Liana ti Eta*, dikenal sangat luas. Dipersembahkan untuk sahabatnya, Snouck Hurgronje,[21] karya ini menjadi satu-satunya yang masuk dalam daftar buku keluaran penerbit milik Pemerintah Hindia Belanda, Kantor Tjitak Kandjeng Goepernemen, di Batavia. Sejak terbit pertama kali pada 1913, kemudian diterjemahkan ke bahasa Belanda oleh R.A. Kern tahun 1946, katya itu memperoleh populatitas dan perhatian publik yang besar. Pada 1985, terjemahan Indonesianya oleh Maryati H. Sastrawijaya mulai terbit. Karenanya, tidak mengherankan jika Moestapa lebih dikenal oleh publik dengan karyanya tentang masyarakat Sunda, sementara beberapa tulisannya tentang Islam—khususnya *Gendingan*—membuatnya lebih dikenal sebagai seorang "ulama eksentrik" (*ulama mahiwal*), yang banyak mengundang perdebatan dan kontroversi (Solomon 1986: 14).

Mempertimbangkan konteks kolonial Hindia Belanda abad ke-19, kasus Moesa dan Moestapa tidaklah unik. Studi-studi kesarjanaan Belanda, terutama studi filologis, yang muncul bersamaan dengan kepentingan politik kolonial, lebih tertarik untuk menemukan apa yang mereka sebut sebagai kebudayaan

asli dan otentik di Hindia Belanda. Javanologi, sebuah pusat penelitian milik Pemerintah Belanda mengenai budaya dan sastra Jawa, termasuk menyelenggarakan pelatihan untuk calon pegawai sipil di Jawa, mengarahkan kegiatannya terutama untuk mengkaji bahasa dan sastra Jawa awal hingga periode pra-Islam (Tsuchiya 1990: 89-91; Uhlenbeck 1964), di mana "pusat Jawa Kuno" hidup dan oleh karenanya menjadi bahan studi tersebut (Florida 1995: 26).

Lebih jauh, dan sangat mungkin didorong sentimen anti-Islam dalam tradisi Orientalisme (Said 1978), sarjana-sarjana Belanda tersebut cenderung meletakkan teks-teks Islam di bawah keunggulan naskah asli Jawa. Seorang filolog ternama dari Belanda, TH. Pigeaud (1967: I, 85), mengartikan sastra *suluk* sebagai "nyanyian mistis Jawa". Dia tidak hanya mengabaikan unsur-unsur Islam dalam *suluk*, tetapi juga percaya bahwa Islam telah menciptakan keterputusan sejarah dalam tradisi sastra Jawa. Baginya, renaisans kebudayaan Jawa pada abad ke-19 harus dimaknai sebagai "kembalinya perhatian sarjana Jawa dari teks-teks Islam kepada *kakawin* Jawa Kuno" (Pigeaud 1967: I, 236). Dalam hal ini, Pigeaud pada tingkat tertentu sama seperti halnya Snouck Hurgronje yang meminta Moestapa untuk menulis dan kemudian membantunya menerbitkan karyanya *Bab Adat-Adat Urang Sunda*, tetapi menjauhkan karya *Gendingan*-nya tentang Islam dari diskusi-diskusi ilmiah.

Kecenderungan studi-studi kesarjanaan Belanda di atas dapat juga diamati di daerah Melayu di Sumatera. Di sini, perhatian kita tertuju ke Pulau Penyengat, pusat kebudayaan Islam dan Melayu di Kerajaan Lingga-Riau pada abad ke-19 (Matheson 1989: 153-172; Palawa 2003: 97-121). Sebagaimana rekan-rekan mereka di Javanologi, Pemerintah Belanda dan para sarjana Melayu, berpusat di Tanjung Pinang, juga berkonsentrasi pada pengembangan

kesusasrraan dan bahasa Melayu asli. Untuk karya-karya Raja Ali Haji (± 1809-1872), misalnya—sarjana terkemuka dari keluarga Kerajaan Riau-Lingga—mereka memberikan perhatian yang besar hanya pada karya-karya yang berisi hal-hal yang mereka butuhkan dalam kerangka kepentingan kolonial. Roorda van Eysinga (1807-1874), orang yang berada di balik pendirian pelatihan *Indologis* (ahli Indonesia) di Delft tahun 1842 dan kemudian di Leiden tahun 1864 (Boland dan Farjon 1983: 9), menerbitkan *Syair Abdul Muluk* Raja Ali Haji di jurnal berbahasa Belanda *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië* (1847: 285-526), sedangkan Eliza Netscher, seorang Belanda yang tinggal di Tanjung Pinang (1861-1870), menerbitkan *Gurindam Dua Belas*-nya yang terkenal dalam *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap* (1854: 108-270). Hal yang sama juga terjadi dengan karyanya tentang risalah tara bahasa Melayu, *Bustanul Katibin.* Karya ini dilitografikan tahun 1857 di bawah dukungan Von de Wall (1807-1873), sahabat Jerman-nya yang bertugas menyusun sebuah kamus bahasa Belanda-Melayu yang kepadanya Raja Ali Haji bekerja sebagai informan dan asisten (van der Putten dan Al-Azhar 1995: 5-113).

Sebaliknya, seperti dalam kasus Snouck Hurgronje kepada Moestapa, para sarjana dan Pemerintah Belanda tidak menjadikan karya-karya Raja Ali Haji yang berisi kandungan Islam yang substansial tampil dalam panggung perdebatan intelektual. Akibatnya, karya Raja Ali Haji yang sarat dengan unsur Islam, *Thamara al-Muhimmah* dan *Intizâm Wazâ'if al-Malik*, di mana dia melontarkan keinginan dan agenda yang kuat bagi restorasi politik kerajaan Melayu (Burhanudin 2002: 164-167), tetap berada di luar sistem pengetahuan kolonial. Raja Ali Haji sendiri tidak menyeburkan dua karya tersebut dalam korespondensi pertemanannya dengan Von de Wall; dia tampaknya menyadari bahwa karya-karya itu tidak akan—dan dalam faktanya memang

tidak—menarik perhatian para sarjana Belanda untuk penelitian mereka (van de Putten dan Al-Azhar 1995: 18). Dengan demikian, karya-karya Raja Ali Haji tersebut mengalami nasib serupa dengan *Gendingan* karya Moestapa. Dan, seperti halnya *Gendingan*, baik *Thamara* maupun *Intizâm*, bersama dengan *masterpiece*-nya *Tuhfah al-Nafis* (Matheson 1997), merupakan karya-karya Raja Ali Haji yang penting, tetapi terabaikan, tentang Islam dan budaya Melayu. Khususnya dalam *Thamara*, dia memberi para Raja Riau-Lingga petunjuk politik Islam yang mengingatkan kita pada *Taj al-Salatin* di Aceh abad ke-17, dan tentu saja *Nasîhat al-Mulûk* al-Ghazali, yang menjadi sumber utama sebagian besar isi *Thamara*.

Dengan semua fakta di atas, jelas bahwa Pemerintah Belanda telah mengarahkan para penghulu, dan aristokrat pribumi pada umumnya, untuk mengikuti jalan yang telah mereka ciptakan sendiri. Akibatnya, penghulu menjadi semakin terlibat dalam aktivitas keagamaan dan budaya yang ditentukan oleh tuan-tuan Belanda mereka; dan ini pada gilirannya menanamkan dalam diri para penghulu, seperti *uleebalang* di Aceh (Reid 1969: 278), semacam kesadaran akan pentingnya menciptakan stabilitas di bawah kekuasaan Belanda. Hal ini menggiring mereka untuk makin berjarak dengan para ulama pesantren yang mengalami konsolidasi sedemikian kuat dengan budaya dan pandangan dunia mereka sendiri. Ulama pesantren semakin tampil dengan posisi terhormat sebagai elite sosial di wilayah pedesaan, memberi masyarakat Muslim pengajaran Islam dan bimbingan praktik-praktik ritual dan kehidupan sehari-hari. Dalam kaitan ini, proyek kolonial terhadap Islam tampak tidak mencapai tujuan yang diharapkan. Ketimbang mengarahkan Muslim Hindia Belanda untuk mengikuti jalan mereka, para penghulu terkemuka seperti Moestapa tetap berjarak dari dunia pesantren yang berada di bawah domain para ulama.

Lebih dari itu, meski makin terlibat dengan gaya hidup priyayi, beberapa penghulu masih merasa menjadi bagian dari dan memberi hormat yang tinggi kepada para ulama. Mereka mempertahankan ketaatan kepada guru-guru mereka di pesantren. Tentu saja, sebagai pegawai pemerintah, para penghulu kadangkala diperintah untuk meminta ulama agar tidak ikut serta dalam berbagai aktivitas yang dapat mendorong munculnya pemberontakan dan kekacauan (Kartodirdjo 1981: 78), seperti terbukti dari Surat Edaran 1889 yang dikeluarkan oleh Haji Soelaiman, penghulu Cianjur.[22] Meski demikian, dalam pelaksanaannya, para penghulu masih menunjukkan rasa hormat yang besar, membujuk para ulama dengan cara yang sangat ramah. Dalam pemberontakan Banten tahun 1888, di mana ulama terlibat, penghulu cenderung memberi tanggapan yang hati-hati. Daripada menuduh ulama, mereka lebih memusatkan perhatian pada perlunya memelihara ketertiban dalam umat Muslim. Malahan, kritik dan tuduhan yang berapi-api datang dari seorang ulama Arab asal Hadramaut yang terkenal, Said Oesman (1822-1913). Belanda memasukkan ulama ini, selain penghulu, dalam proyek Islam kolonial di Hindia Belanda. Berikut ini saya menjelaskan secara singkat mengenai ulama Hadramaut ini, sebelum saya membahas para ulama pesantren yang berada di luar sistem pengetahuan kolonial.

Said Oesman dan Orang Arab

LAHIR di Pekojan, sebuah perkampungan Arab yang dibangun Belanda di Batavia, Said Oesman (Sayyid Utsman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya al-Alawi) tumbuh dalam sebuah keluarga yang terdidik secara agama. Al-Mishri, kakeknya, adalah seorang ulama yang dihormati di Batavia dan mengasuh Oesman muda ketika ayahnya kembali ke Makkah. Ketika al-Mishri meninggal pada tahun 1847, Said Oesman, waktu itu berusia 18 tahun, pergi

ke Arab untuk melanjutkan studinya. Abdul Ghani Bima dan Ahmad Zaini Dahlan adalah di antara gurunya di Makkah. Di juga melakukan perjalanan ke negara-negara lain di Timur Tengah, Afrika Utara dan Istanbul, sebagiannya untuk belajar pada para ulama terkenal. Dia kemudian kembali ke Batavia pada tahun 1862, dan mulai mendirikan usaha percetakan (Azra 1997: 250-252; Laffan 2003: 85).

Reputasi Said Oesman bermula ketika dia masuk ke dalam lingkaran kekuasaan kolonial pada tahun 1885. Tulisannya tentang tarekat sufi Naqsyabandiyah, *al-Nasîhat al-Aniqa li al-Mutallabisîn bi al-Thariqah* (*Nasihat Elok untuk Pengikut Tarekat*, Batavia 1883), dipakai oleh Pemerintah Belanda, khususnya Holle, dalam menangani peristiwa Cianjur pada 1885. Karya Said Oesman yang anti-Naqsyabandiyah ini dijadikan Holle dasar argumen tentang bahaya potensial tarekat di Cianjur pada periode itu, yang mana seorang aristokrat pribumi di wilayah itu menjadi anggotanya yang aktif (Steenbrink 1993: 80-84; Kartodirdjo 1996: 161-162). Tanpa perlu menjelaskan secara detail peristiwanya, hal penting ditekankan di sini adalah, peristiwa Cianjur menjadi sebuah momen untuk terciptanya kolaborasi antara Said Oesman dengan Pemerintah Kolonial Belanda.

Adalah Snouck Hurgronje yang kemudian menjadi pelindung Said Oesman. Snouck Hurgronje mungkin telah mengenal Said melalui Van der Chijs di Hijaz, yang dengannya Said Oesman menjalin kontak secara intensif. Ketika Pemerintah Kolonial tengah memberi perhatian besar pada pertumbuhan komunitas Hadramaut di Hindia Belanda (de Jonge 1997: 94-111), ulama Hadrami terkemuka seperti Said Oesman sangat potensial untuk menjadi pemimpin yang sedang dicari-cari Snouck Hurgronje. Pada tahun 1886, Snouck Hurgronje memuji Said Oesman sebagai sekutu Arab Pemerintah Hindia Belanda.[23] Dengan cara yang

sama, Said Oesman menyadari bahwa Snouck Hurgronje adalah pelindung potensial untuk dirinya. Karena itu, dalam sebuah surat yang dia kirim kepada Snouck Hurgronje, dia menyatakan kesediaannya mengabdi kepada Belanda. Alhasil, pada 1889 Said Oesman direkomendasikan untuk menduduki sebuah posisi di pemerintahan, tidak lama setelah kedatangan Snouck Hurgronje di Batavia. Setelah dua tahun bekerja, pada 20 Juni 1891, Said Oesman kemudian diangkat sebagai Penasihat Kehormatan untuk Urusan-Urusan Arab (Laffan 2003: 87).

Oleh karena itu, Said Oesman mendedikasikan hidup dan kemampuan intelektualnya kepada Pemerintah Hindia Belanda, menambah pengetahuan tentang Islam yang dihimpun Belanda dari penghulu. Sebagai seorang Hadrami, sikap politik Said Oesman bukannya tanpa dasar yang kuat. Dia merepresentasikan pengetahuan umum tentang komunitas Hadramaut di Hindia Belanda, yang "dikatakan acuh tak acuh terhadap persoalan politik, tidak memedulikan tekanan politik Belanda terhadap Muslim pribumi selama kepentingan mereka sendiri tidak terganggu" (Azra 1997: 253). Said Oesman, seperti halnya penghulu, tampil sebagai seorang elite agama yang menyuarakan *rust en orde* (kedamaian dan keteraturan) di Hindia Belanda. Peran ini dalam beberapa hal sejalan dengan semangat keagamaan Said Oesman yang sebagian berasal dari tanah leluhur di mana pembaruan Islam menjadi diskursus intelektual utama pada abad ke-19 di Hadramaut (Knysh 1997: 199-216). Karena itu, semangat pembaruan yang dia suarakan, terutama mengenai perlawanannya kepada keyakinan dan praktik lokal, juga tarekat (Azra 1997: 256-263), bertemu dengan kepentingan dan agenda kolonial Belanda. Ini menjadi jelas ketika Belanda memperliharkan kesediaan, sebagaimana diusulkan oleh Snouck Hurgronje (1994: 1623-1624), untuk memberi bantuan produksi dan distribusi karya-karya yang dia

tulis sehubungan dengan kebijakan kolonial terhadap Islam di Hindia Belanda (Mandal 1994: 127).

Dalam *setting* politik yang demikian, karya Said Oesman *Minhâj al-Istiqâmah fi al-Dîn bi al-Salâmah* (Batavia, 1889-1890) sulit dianggap berada di luar kepentingan politik kolonial. Selain mendaftar sekitar dua puluh dua contoh praktik bid'ah terlarang yang dilakukan oleh umat Muslim, Said Oesman pada saat yang sama melancarkan kritik yang tajam terhadap para ulama yang terlibat dalam jihad, dengan menunjuk pada peristiwa pemberontakan Banten 1888. Dia menyebut jihad rakyat Banten tersebut sebagai *gurur* (delusi) atas ajaran Islam yang benar, dan menuduh ulama sebagai pengikut setan (Azra 1997: 254). Dalam hal ini, Said Oesman mendukung Moesa dan Holle, menyalahkan para ulama pesantren dan pengikut tarekat (Naqsyabandiyah dan Qadiriyah) karena "kebodohan" mereka telah mendukung pemberontakan Banten tahun 1888 tersebut. Lebih dari itu, dia bahkan menuduh mereka telah mempraktikkan bid'ah dan klenik dalam kehidupan keagamaan mereka (Laffan 2003: 87-88; Azra 1997: 260-261).

DEMIKIANLAH pendirian politik Said Oesman terhadap Belanda. Dia adalah seorang ulama Hadrami yang loyal, yang mengabdikan dirinya untuk—seperti diharapkan oleh Snouck Hurgronje—memberi legitimasi agama kepada kekuasaan kolonial Hindia Belanda. Hal ini membuat patronnya kemudian menciptakan sebuah jabatan setengah resmi pada 1897 di mana Said Oesman ditugaskan sebagai Mufti Batavia (Laffan 2003: 88). Satu tahun kemudian, Said Oesman diminta menyusun—dan dia melakukannya—sebuah doa khusus untuk Ratu Belanda Wilhelmina dalam upacara naiknya sang ratu ke singgasana, 31 Agustus 1889. Seperti diduga, Said Oesman ikut serta dalam

doa untuk Ratu Wilhelmina, memuji perlakuan kolonial yang "adil" kepada Muslim Hindia Belanda karena membolehkan melaksanakan kewajiban-kewajiban agama mereka dan menjaga keamanan dan keadilan dalam kehidupan negara (Kaptein 1998: 159-61). Said Oesman membacakan doa untuk sang ratu ini di Masjid Pekojan, kota kelahirannya, setelah shalat Jumat pada 2 September 1898. Dia juga membagikan salinan doa tersebut untuk dibaca dalam shalat Jumat di seluruh Jawa dan Madura (Kaptein 1998: 160). Doa ini mengundang reaksi keras dari beberapa faksi komunitas Muslim dan Arab, baik di Hindia Belanda maupun Singapura. Dengan demikian, doa ini pada satu sisi membuat Said Oesman memperoleh hadiah dari Belanda sebagai anggota Rezim Penguasa Belanda (*Orde of the Netherlands Lion*), tetapi pada sisi lain membuatnya kehilangan wibawa di tengah-tengah Muslim Hindia Belanda (Kaptein 1998: 173; Mandal 1997: 194).

Pemberlakuan kebijakan diskriminatif oleh Belanda kepada orang Arab, seperti sistem tempat tinggal dan izin bepergian yang rumit (de Jong 1997: 97-110; Mandal 1994: 54-70) juga menjelaskan pendirian politik Said Oesman di atas: bahwa ia merupakan suatu bentuk penyesuaian diri yang dituntut dari seorang imigran. Seperti rekan-rekannya sesama Hadrami dan Arab lainnya, "status Arab"-nya telah membuat mereka sangat dihormati oleh Muslim Hindia Belanda. Namun, secara bersamaan hal tersebut membuat dia, dan orang Hadrami serta Arab pada umumnya, berada dalam ketidakpastian ke negara mana mereka harus menyatakan dan menunjukkan kesetiaannya, sesuatu yang menjadi isu hangat pada permulaan abad ke-20 (Mobini-Kesheh 1999). Sebagai contoh, ulama Hadrami lain dari Aceh yang terkenal, Habib Abdurrahman al-Zahir, digambarkan sebagai "tidak memiliki kesetiaan kepada negara atau bangsa mana pun" (Reid

1972: 37), meski dalam kenyataannya dia memainkan peranan penting dalam negosiasi politik atas masalah Aceh.

Tidak perlu diragukan lagi bahwa Said Oesman memiliki pengetahuan yang luas tentang Islam, yang tampak dalam argumen-argumennya yang kuat untuk gagasan-gagasan keislaman yang dia suarakan. Akan tetapi, sebagaimana ditegaskan oleh Azra (1997: 252), masih sulit untuk mengukur pengaruh Said Oestnan terhadap Muslim Hindia Belanda. Ulama pesantren, target utama kebijakan Islam kolonial di mana Said Oesman turut berkontribusi, tidak pernah membicarakannya, yang memunculkan pertanyaan tentang seberapa besar kekuasaan Belanda secara efektif memengaruhi ulama. Hal ini akan saya bahas dalam bab berikutnya.[]

6

MENJADI KOMUNITAS BERBEDA: Dimensi Historis-Sosiologis Pesantren

Karena menjadi putra seorang *ambtenaar* (pegawai pemerintah Belanda), saya sering dianiaya oleh *lurah* (santri senior pesantren), yang dibenci bersama dengan *Gubernurmen* (Pemerintah Belanda). Jika, misalnya, saya melakukan sebuah kesalahan kecil dalam mengucapkan satu kata bahasa Arab, saya akan dicemooh dengan kata-kata yang menyakiti perasaan saya, seperti misalnya: "Kamu tidak akan dapat memahami pelajaran ini, karena perutmu terlalu banyak makan nasi yang dibeli dengan *uang haram*!"

Dalam pandangan *lurah* tersebut, gaji yang diterima ayah saya dari Pemerintah Belanda adalah *haram* (Djajadiningrat 1936: 26).

Kutipan di atas berasal dari otobiografi Achmad Djajadiningrat (1877-1943), seorang elite pribumi dari keluarga Djajadiningrat di Banten, yang mulai dikenal

Snouck Hurgronje ketika menjalin kontak dengan Aboe Bakar selama tinggal di Makkah. Kutipan di atas berasal dari riwayat hidup yang ditulis Achmad Djajadiningrat sendiri, *Kenang-Kenangan* (1936), di mana dia menceritakan kembali pengalaman pribadinya, termasuk saat-saat belajar di sebuah pesantren di Kerundang, Banten.

Tentu, Achmad Djajadiningrat bukan satu-satunya aristokrat yang belajar di pesantren. Dia mengikuti jalan Muhammad Moesa dan Hasan Moestapa, masing-masing Kepala Penghulu Garut dan Bandung. Akan tetapi, Achmad Djajadiningrat berada dalam konteks historis yang berbeda dari kedua Kepala Penghulu itu. Dia tinggal di sebuah pesantren beberapa tahun sebelum pemberontakan Banten pada 1888, ketika hubungan antara ulama dan ningrat pribumi mulai berubah. Kutipan di atas mengungkapkan pengalamannya menyaksikan lanskap politik yang berubah di Hindia Belanda pada akhir abad ke-19—kesenjangan yang semakin melebar antara ulama yang berkonsentrasi pada pembentukan komunitas Muslim (santri) dan kelompok aristokrat yang semakin jauh terlibat dalam urusan-urusan non-keagamaan pada jabatan-jabatan yang diangkat Belanda.

Sebagaimana ditegaskan Kartodirdjo (1996: 323), akibat utama pemberontakan Banten adalah munculnya sentimen anti pegawai pemerintah di antara umat Islam Banten. Ulama menganggap mereka, seperti halnya Achmad, sebagai *kafir indianas* atau setengah kafir, dan karenanya dinilai kotor akibat hubungan mereka yang dekat dengan Belanda yang kafir. Dalam hal ini, Achmad hanyalah satu contoh kecil pegawai Pemerintah Banten yang menjadi sasaran serangan ulama. Achmad, sebagaimana Moesa dan Moestapa, tidak pernah kembali ke pesantren. Dia dan saudara laki-lakinya—Hossein (1886-1960) dan Hasan—mengikuti arahan Snouck Hurgronje. Mereka mengambil keuntungan dari proyek emansipasi

kolonial. Achmad Djajadiningrat masuk ke sekolah Willem III di Batavia dan kemudian mengabdi pada Pemerintah Belanda sebagai Bupati Serang (1901-1924) dan Batavia (1924-1929).

Sebagai Bupati Serang, tugas Achmad yang pertama dan terpenting adalah menangani semangat memberontak yang masih bersemayam dalam diri umat Islam Banten (Djajadiningrat 1936: 250-251). Dan, dia berhasil. Di bawah kepemimpinannya, sentimen anti-kolonial secara berangsur-angsur hilang di Banten, membuat ini yang paling sedikit bermasalah secara politik (Laffan 2003: 91). Namun demikian, sementara Achmad merayakan keberhasilannya, keberadaan pesantren sebagai pusat pengajaran Islam terus eksis, dan ulama tetap menjalankan tugasnya mengajarkan Islam kepada para santrinya. Dengan demikian, posisi ulama sebagai elite sosial pedesaan tetap utuh (Kartodirdjo 1966: 325).

Satu hal penting yang harus dicatat adalah, ranah pesantren semakin terputus dengan politik kolonial, yang menjadi domain eksklusif priyayi atau aristokrat pribumi. Ulama menjadi lebih terkonsolidasi sebagai lembaga Islam yang otoritatif di tengah-tengah umat Muslim. Mereka menjadi inti dari apa yang dikenal sebagai kaum santri. Dengan demikian, makna santri juga meluas dari semula murid pesantren menjadi sebuah komunitas. Maka, baik priyayi maupun ulama pesantren berkembang menjadi dua komunitas yang secara sadar menampilkan diri dalam terma-terma keagamaan dan perilaku sosial yang berbeda (Sutherland 1979: 27-28; Kuntowijoyo 1991: 123-137). Achmad menjadi bupati, dan saudaranya, Hossein, meneruskan studinya di Universitas Leiden pada tahun 1905 di Belanda. Mereka memasuki suasana modern dan sekuler yang berbeda dari lingkungan pedesaan pesantren. Dengan demikian, pada akhir abad ke-19 inilah mulai terbentuknya pembedaan sosial keagamaan yang terkenal, *santri*,

abangan, dan *priyayi*, sebagaimana yang dikaji Clifford Geertz (1960b) di Jawa pada tahun 1950-an.

Dalam kondisi tersebut, ulama muncul sebagai komunitas berbeda menjadi inti dari komunitas santri. Proses ini terus berkembang sampai pada tingkat bahwa santri mewakili sistem budaya tertentu di mana doktrin-doktrin Islam muncul—lebih daripada dalam kasus budaya abangan maupun priyayi—"untuk menjadi sumber, secara individu ataupun kelompok, bagi konsepsi umum, tetapi distinktif, tentang dunia, diri, dan hubungan di antara mereka" (Geertz 1973: 123; 1960b). Meski tidak selalu eksklusif, komunitas santri mengembangkan bentuk pengetahuan agama dan praktik-praktik ritual yang berbeda dengan abangan dan priyayi.

Berikut ini saya akan memfokuskan pada cara ulama dan pesantren berkembang menjadi inti komunitas santri. Dalam konteks ini, pengalaman ulama Jawi terkemuka seperti Khalil Bangkalan (1819-1925) dan Saleh Darat (1820-1903) penting untuk dibahas. Mereka memainkan peranan signifikan dalam pembentukan komunitas santri di Hindia Belanda.

Menghubungkan Makkah dengan Lingkungan Pesantren: Khalil Bangkalan dan Saleh Darat

LAHIR di Bangkalan, Madura, Khalil Bangkalan (Muhammad Khalil) berasal dari sebuah keluarga ulama. Ayahnya, Abdul Latif, adalah seorang ulama terkemuka dari Bangkalan yang mengajari Khalil pengetahuan dasar Islam. Khalil mengikuti jalan yang ditempuh oleh para ulama pada masa itu. Setelah belajar dari beberapa ulama di Jawa Timur, dia melanjutkan studinya ke Makkah pada 1859. Di sana, dia bergabung dengan komunitas Jawi, menikmati atmosfer intelektual Kota Suci Makkah dengan

menjadi seorang murid dan kemudian teman ulama Jawi terkenal seperti Nawawi Banten, Mahfudz Termas, dan Abdul Karim (Rachman 1997: 166-170; Dhofier 1982: 91-92).

Pengalaman Khalil belajar di Makkah tidak terdokumentasikan dengan baik. Namun, dari kariernya di Jawa, tampak bahwa dia memberi perhatian yang sangat besar pada fiqih dan sufisme, menggabungkan tradisi intelektual guru-gurunya: tradisi sufisme Nawawi Banten dan Abdul Karim dengan tradisi fiqih Mahfudz Termas (Dhofier 1982: 92). Meskipun tidak bergabung dengan kelompok tarekat tertentu, Khalil diakui sebagai salah seorang ulama sufi terkemuka di Jawa (Zulkifli 2002: 26). Dia dipercaya sebagai wali, terutama berkaitan dengan kehidupannya yang saleh dan asketis, membuatnya disebut sebagai wali Allah (*waliyullah*) (Atjeh 1957: 141). Dan kemasyhurannyasebagai ulama sufi tetap berlangsung hingga sekarang. Makamnya di Bangkalan dikunjungi umat Muslim dari berbagai daerah di Jawa.

Khalil Bangkalan merepresentasikan munculnya tren baru dalam komunitas Jawi di Makkah yang meniti karier intelektual di negeri asal mereka. Ketimbang mengajar dan menulis kitab di Makkah, seperti yang dilakukan Nawawi Banten dan Mahfudz Termas, Khalil Bangkalan memutuskan untuk kembali ke Bangkalan, mendirikan dan memimpin sebuah pesantren. Maka, seperti halnya para ulama pesantren lain, Khalil Bangkalan bertanggungjawab mengajar para santrinya dengan pelajaran Islam, terutama memberi penjelasan lisan tentang kitab-kitab yang telah dia pelajari ketika bergabung dengan komunitas Jawi di Makkah. Hanya satu karya yang dihasilkannya, *al-Silâh fi Bayân al-Nikâh*, yang memuat aturan Islam tentang masalah pernikahan. Khalil lebih suka memperbanyak diskusi lisan dibandingkan menulis kitab. Dia menjelaskan kitab-kitab tersebut dengan bahasa lokal masyarakat Muslim. Serupa dengan sikapnya pada sufisme—di

mana dia lebih menaruh perhatian pada praktik asketis dalam hidupnya dibandingkan mendirikan perkumpulan sufi—pengaruh Khalil dalam tradisi pesantren terletak pada penafsiran lisannya terhadap kitab-kitab tersebut. Di samping membuat ajaran Islam lebih mudah dipahami, Khalil berkontribusi besar dalam memperkuat tradisi pengajaran pesantren, di mana metode dengar-lisan (*oral-aural*) dalam transmisi pengetahuan Islam menjadi ciri yang dominan.

Melalui pesantren inilah, Khalil Bangkalan membangun kariernya sebagai seorang ulama terkemuka di Jawa. Dia merupakan salah seorang ulama di jajaran teratas pada awal abad ke-20 di mana hampir semua ulama besar di Jawa pernah belajar kepadanya dan oleh karena itu memberi penghormatan yang tinggi kepadanya. Di antara murid-murid Khalil yang dapat disebutkan di sini adalah Hasyim Asy'ari (wafat 1947), pendiri Pesantren Tebuireng di Jawa Timur, Manaf Abdul Karim dari Pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur, Muhammad Siddiq dari Pesantren Jember, juga di Jawa Timur, Muhammad Munawwir (wafat 1942) dari Pesantren al-Munawwir di Krapyak, Jawa Tengah, Kiai Maksum (1870-1972) dari Pesantren Rembang, Jawa Tengah, Abdullah Mubarrak dari Pesantren Suralaya, Jawa Barat, Wahab Hasbullah (1888-1971) dari Pesantren Tambakberas di Jawa Timur, Bisri Syansuri (1886-1980) dari Pesantren Denanyar di Jawa Timur, dan Bisri Musthofa (1915-1977) dari Pesantren Rembang, Jawa Timur (Rachman 1997: 171-172; Dhofier 1982: 92).

Dengan pesantren yang dia dirikan, Khalil menanamkan semangat pembelajaran yang tumbuh subur di Makkah ke lingkungan pesantren. Seperti Nawawi di Makkah, Khalil Bangkalan melalui pesantrennya telah berkontribusi dalam mencetak para ulama. Murid-muridnya, yang baru saja saya sebutkan, mengikuti Khalil dengan mendirikan pesantren di daerah asal mereka. Lebih

dari Khalil, mereka ikut andil dalam mendirikan sebuah institusi ulama, Nahdhatul Ulama (NU) pada tahun 1926. Karenanya, Khalil Bangkalan tidak hanya diakui memiliki kedudukan penting dalam silsilah intelektual pesantren, tetapi juga telah meletakkan landasan yang kuat bagi terbentuknya jaringan dan solidaritas ulama yang terorganisasi dengan baik, terutatna di Jawa (Dhofier 1982: 91). Dengan ulama yang dia didik, Khalil berkontribusi dalam menjadikan pesantren di Jawa sebagai pusat pencetak ulama, menambah peran pesantren sebagai pusat pengajaran Islam (*tafaqquh fi al-dīn*). Khalil membawa pesantren memainkan peran yang sama seperti *halaqah* di Makkah.

Penting ditambahkan di sini adalah karakter pengajaran Islam di pesantren, yang semakin masuk ke dalam diskursus Islam Makkah. Pesantren pada periode ini berbeda dengan pesantren yang didirikan pada abad ke-18, di mana soal kebatinan—seperti dapat dijumpai di Pesantren Tegalsari (lihat bab 3)—mulai menghilang. Pesantren Khalil Bangkalan tampil lebih ortodoks, di mana Islam yang berorientasi syariat menjadi unsur utama materi pengajaran.

Ulama lain yang mempunyai pengalaman yang sama seperti Khalil Bangkalan adalah Muhammad Salih bin Umar al-Samarani, atau lebih dikenal sebagai Saleh Darat. Lahir di Jepara, Jawa Tengah, Saleh Darat muncul menjadi ulama terkemuka lainnya dari Jawa pada akhir abad ke-19. Seperti Khalil Bangkalan, pembentukan intelektualnya dimulai dari pesantren ketika dia menjadi murid (santri) dari beberapa ulama di Jawa, dan berlanjut di *halaqah* Makkah di bawah bimbingan ulama Jawi dan ulama Arab. Nama-nama seperti Haji Muhammad Saleh bin Asnawi, Ishak Damaran, Abu Abdillah Muhammad al-Hadi, dan Ahmad Bafaqih Ba'lawi diberitakan pernah menjadi guru Saleh Darat di pesantren mereka di Jawa Tengah. Ketika di Makkah, dia belajar dari ulama terkemuka seperti Ahmad Zaini Dahlan, Ahmad al-Nahrawi al-

Mishri, Umar al-Syami, dan juga ulama Jawi Nawawi Banten dan Mahfudz Termas (Salim 1994: 27-34).

Seperti halnya Khalil Bangkalan, Saleh Darat mengabdikan kapasitas intelektualnya dengan mendirikan pesantren di Semarang pada tahun 1880-an. Berlokasi di Darat, daerah bagian utara Semarang—di mana dengan nama tersebut dia dan pesantrennya diberi nama—Pesantren Darat tampil sebagai basis penerjemahan Islam ke dalam konteks budaya Jawa. Saleh Darat tidak hanya berperan mengajarkan Islam kepada Muslim di daerah ini, tetapi juga—seperti halnya Khalil Bangkalan di Madura—mencetak ulama-ulama Jawa pada awal abad ke-20. Beberapa muridnya menjadi ulama terkenal yang mendirikan pesantren di daerah asal mereka masing-masing, dan kemudian turut andil dalam membangun jaringan dan institusi ulama. Selain para ulama yang dididik di pesantren Khalil Bangkalan tersebut, yang termasuk dalam daftar murid-murid Saleh Darat adalah Kiai Idris dari Solo, Surakarta, yang mendirikan Pesantren Jamsaren, Kiai Sya'ban bin Hasan dari Semarang, Kiai Abdul Hamid dari Kendal, Kiai Dimyati dari Termas, dan Kiai Basir dari Rembang, Jawa Tengah (Salim 1994: 44-46).

Penting dikemukakan di sini, dalam tradisi pesantren, seorang murid bisa memiliki beberapa guru di beberapa daerah yang berbeda di Jawa. Dikenal sebagai santri kelana (*travelling santri*), mereka belajar dari satu ulama tertentu ke ulama lain di pesantren yang berbeda. Hal ini dilakukan—dan masih berlangsung hingga kini—untuk memperoleh pengetahuan Islam yang luas, selain untuk memperoleh berkah (*barakah*) dari banyak ulama. Diyakini bahwa semakin banyak ulama yang menjadi tempat mereka belajar, semakin luas dan matang pengetahuan Islam mereka (Dhofier 1982: 95). Dengan demikian, mereka yang belajar di pesanrren Khalil Bangkalan juga menjadi murid-murid Saleh Darat. Mereka

yang mempunyai pengalaman belajar dengan dua ulama terkemuka tersebut muncul sebagai pemimpin komunitas santri pada awal abad ke-20. Dengan cara ini, Saleh Darat diakui sebagai seorang ulama terkemuka yang dihormati oleh para ulama pesantren di Jawa. Dia mendapat penghormatan yang hampir sama seperti Khalil Bangkalan.

Debut intelektual Saleh Darat lebih dari sekadar menjadi ulama dari pesantren yang dia dirikan. Dia juga menulis beberapa karya yang berkenaan dengan beragam bidang pengajaran Islam. Karya-karya tersebut adalah *Majmû'ah al-Syarî'ah al-Kafiyah li al-'Awwâm* ([1899] 1955), *Kitab Munjiyat Metik saking Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (1906), *al-Mursyîd al-Wajiz* (1900), dan *Tasywîq al-Kull 'alâ Syarh al-Ajurûmiyyah li Amad Zaini Dahlan* (1886). Di samping itu, dia juga menerjemahkan beberapa kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa. Karya-karya terjemahan ini adalah *Kitâb al-Hikâm* (1909), sebuah terjemahan dari karya dengan judul yang sama yang ditulis oleh Ahmad bin Atha'illah, dan *Jauhar al-Tauhid* karya Ibrahim al-Laqqani. Yang juga termasuk dalam daftar karya-karyanya adalah *Latâ'if al-Tahrah* (1896), *Manâsik al-Hajj* (?), *Hadîts Mi'râj* (1915), empat jilid *Tafsîr Faid al-Rahmân* (1894), dan *Pasolatan* (1933).

Melalui karya-karya tersebut, Saleh Darat telah berkontribusi memperkuat diskursus Islam berbasis-pesantren, Islam berorientasi-syariat, dalam konteks masyarakat Jawa. Karya-karyanya menegaskan satu kecenderungan pemikiran Islam pesantren yang semakin bergeser ke arah wilayah ortodoksi Islam. Saya akan membahas karya-karya Saleh Darat tersebut nanti. Yang ingin ditekankan di sini, Saleh Darat, bersama Khalil Bangkalan, telah memperkuat jaringan dan hubungan antara dunia pesantren dengan Makkah, yang telah dirintis oleh ulama Jawi terkemuka seperti Nawawi Banten dan Mahfudz Termas.

Lebih jauh, Saleh Darat dan Khalil Bangkalan melangkah lebih maju dari apa yang telah dilakukan oleh Nawawi Banten dan Mahfudz Termas. Mereka mentransformasi pembelajaran Islam Makkah ke dalam pesantren, dan karenanya berhasil membangun sebuah jembatan yang memudahkan transmisi pemikiran Islam Makkah secara lebih intensif kepada umat Muslim Hindia Belanda. Melalui pesantren-pesantren yang mereka dirikan dan karya-karya yang mereka tulis, baik Khalil Bangkalan maupun Saleh Darat telah memperkenalkan Islam dalam bentuk institusi yang berakar dalam budaya Jawa, dan dalam ungkapan bahasa keseharian masyarakat Jawa.

Mengintegrasikan Pesantren dengan Budaya Jawa

SEBAGAI seorang murid Nawawi Banten dan Mahfudz Termas, Saleh Darat menjadi bagian dari kehidupan intelektual Makkah pada masa itu. Namun, di sisi lain, dia juga sangat berakar dalam budaya Jawa. Hal ini tampak dalam karya-karya yang dia tulis. Selain menekankan Islam berorientasi-syariat, dia juga memperkenalkan corak Islam tersebut dalam bentuk penulisan kitab yang mudah dipahami masyarakat Jawa, yakni penjelasan-atas kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa.

Di bagian pendahuluan karyanya, *Kitâb al-Hikâm*, Saleh Darat menyatakan bahwa dia menulis karyanya ini sebagai versi pendek (*ringkasan*) dari sebuah kitab berbahasa Arab, *Matn al-Hikâm* yang ditulis oleh al-'Allamah al-'Âlim al-'Ârif bi Allâh al-Syaikh Ahmad bin Atha'illah. Ini dilakukan agar kitab tersebut lebih mudah dipahami oleh orang awam. Dia juga menerjemahkan kitab tersebut ke dalam bahasa Jawa, dengan harapan dapat mudah dicerna oleh mereka yang sedang mencari ilmu (al-Samarani 1901:

2, dikutip dari Salim 1994: 66-67). Memang, Saleh Darat menulis hampir semua karyanya dalam bahasa Jawa, menunjukkan bahwa dia mengabdikan kemampuan intelektualnya untuk masyarakat Jawa. Hasilnya, beberapa karyanya menjadi sumber bagi praktik keberagamaan komunitas santri di Jawa. Berikut ini secara singkat saya akan memberi perhatian pada salah satu karyanya, *Majmû'at al-Syarî'ah*, yang memiliki makna penting dalam proses integrasi pesantren dengan budaya dan masyarakat Jawa.

Seperti tampak dari judulnya, *Majmû'at* adalah sebuah kumpulan naskah yang berkaitan dengan beragam bidang yang masuk dalam kategori diskursus Islam berorientasi-fiqih. Kitab ini berisi pembahasan tentang praktik-praktik ibadah (*'ubûdiyyah*), aturan sosial (*mu'âmalah*), dan masalah pernikahan (*munâkahah*). Semua permasalahan tersebut diuraikan secara detail, mencakup hampir keseluruhan isi kitab tersebut, sementara pembahasan mengenai teologi Islam (*'aqîdah*) dijelaskan secara sangat singkat (Salim 1994: 70-71). Seperti kitab-kitab lain di pesantren, semua pembahasan tentang hal-hal tersebut dijelaskan dengan mengacu pada kitab-kitab standar seperti *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazali, *Fath al-Wahhâb bi Syarh Manhâj al-Thullâb* karya Yahya Zakariya al-Anshari, dan *al-Iqnâ'* karya Muhammad al-Syarbini al-Khatib. Ketiga kitab tersebut dijadikan sumber rujukan utama untuk menegaskan bahwa pembahasan dalam *Majmû'at* memiliki landasan doktrinal yang kuat dalam tradisi pengajaran Islam di pesantren.

Fakta bahwa *Majmû'at* banyak merujuk pada *Ihyâ'* karya al-Ghazali harus dilihat dalam hubungan dengan diskursus Islam pada masa itu. Biografi intelektual Saleh Darat—dan juga Khalil Bangkalan—memperlihatkan bahwa dia telah bergabung dengan komunitas Jawi di Makkah pada saat Islam berorientasi-syariat memperoleh momentumnya dalam pengajaran di *halaqah*, dan

pada gilirannya dalam transmisi Islam ke Hindia Belanda. Karya-karyanya menegaskan berbagai upaya menempatkan diskursus Islam di Makkah dalam lingkungan intelektual berbasis pesantren di Jawa. Saleh Darat menjadikan *Ihyâ'* karya al-Ghazali sebagai sumber utama *Majmû'at*-nya, lebih banyak dibanding dua kitab lain yang telah disebut. Dalam pembacaannya terhadap *Majmû'at*, Salim (1994) menunjukkan bahwa rujukan kepada *Ihyâ'* berkenaan dengan isu-isu yang sangat substansial dari kitab tersebut, yakni mengenai shalat, haji, dan pernikahan.[1] Lebih dari itu, Saleh Darat menulis sebuah kitab khusus dalam bahasa Jawa, yang secara khusus didasarkan pada *Ihyâ'* karya al-Ghazali, yaitu bab 3 dan 4, *Kitab Munjiyat Metik saking Ihyâ' 'Ulum al-Dîn al-Ghazali* (1906).

Menjadikan *Ihyâ'* karya al-Ghazali sebagai rujukan utama, Saleh Darat telah berkontribusi memperkuat arus transmisi Islam ke Hindia Belanda yang telah dimulai ulama Jawi terkemuka sebelumnya seperti Nawawi Banten melalui karya-karyanya. Karya-karya Saleh Darat sejalan dengan kecenderungan diskursus Islam pesantren yang berlaku pada masa itu, di mana karya-karya al-Ghazali yang telah disebutkan di atas—bersama-sama dengan *Bidâyah al-Hidâyah* dan *Minhâj al-'Âbidîn*-nya—mendominasi (van Bruinessen 1990: 258). Terutama kitab *Ihyâ'*-nya telah diakui dalam lingkungan pesantren sebagai karya paling penting yang mengajari murid-murid jalan sufi untuk mencapai puncak tertinggi perjalanan intelektual yang dapat diikuti para santri (Mas'udi 1985: 71).

Berkaitan dengan pengaruh *Ihyâ'* yang besar adalah watak sufisme di pesantren, yang menandai semakin dominannya sufisme berorientasi-syariat ala al-Ghazali, menggantikan sufisme panteistik dan spekulatif yang tengah mengalami kemunduran. Harus ditekankan bahwa sufisme pada dasarnya telah membentuk dimensi pembelajaran pesantren bahkan sejak perkembangan

awalnya. Akan tetapi, seperti telah saya kemukakan (bab 3), sufisme itu bersifat spekulatif dan panteistik. Pengalaman Yasadipura I (wafat 1803) dan kemudian cucu laki-lakinya Ranggawarsito (1802-1974) menunjukkan bagaimana pesantren pada masa itu mengajari mereka pengetahuan esoteris (*kebatinan*), di samping beberapa ajaran dasar dan praktik ritual. Dengan tampilnya *Ihyâ'* karya al-Ghazali secara dominan, sufisme di pesantren bergeser kepada sufisme yang berlandaskan syariat. Oleh karena itu, pengalaman Mas Rahmat dalam mengajarkan sufi *wahdatul wujud* di pesantren, sebagaimana diceritakan Kumar (1985: 64-72), mulai menghilang. Sebagai gantinya adalah gagasan-gagasan keislaman yang berorientasi-Makkah yang diperjuangkan ulama Jawi seperti Saleh Darat dan Khalil Bangkalan. Di luar itu, sufisme al-Ghazali juga telah menciptakan ketidakterpisahan sufisme dan syariat dalam pembelajaran pesantren. Ini masuk ke dalam bidang etika (akhlak), yang kemudian menjadi salah satu tujuan utama dari pembelajaran pesantren (Dhofier 1980b: 265; Zulkifli 2002: 40-41).

Kembali kepada *Majmû'at* karya Saleh Darat, kedudukan penting kitab tersebut didukung oleh kenyataan bahwa Saleh Darat mendedikasikan *Majmû'at* untuk memberi Muslim awam sebuah rumusan doktrin-doktrin Islam yang mudah dipahami. Seperti halnya dalam *al-Hikâm*, Saleh Darat bermaksud mengintegrasikan kandungan *Majmû'at* dengan kehidupan Muslim sehari-hari, khususnya di Jawa. Dalam salah satu bab menyangkut persoalan-persoalan sosial, misalnya, Saleh Darat menyatakan bahwa "kitab ini singkat dan sederhana. Ini hanya ditujukan untuk orang awam seperti saya. Oleh karena itu, saya membuat buku ini tidak mencakup semua aspek fiqih. Kitab ini terutama menyangkut aspek-aspek yang paling umum dipraktikkan oleh Muslim awam" (al-Samarani [1899] 1955: 253). Dengan demikian, jelas bahwa

penulisan *Majmû'at*, dan semua karya Saleh Darat, dilakukan sesuai dengan semangat pengajaran pesantren yang terkait dengan perbaikan moralitas dari perilaku (*akhlaq*) murid, dan selanjutnya praktik-praktik kehidupan keberagamaan umat Muslim sehari-hari (Wahid 1974: 42). Dengan cara inilah, *Majmû'at* kemudian menjadi salah satu kitab paling terkenal dalam komunitas santri.

Signifikansi karya tersebut dapat dijelaskan oleh fakta bahwa kitab itu telah dicetak ulang beberapa kali sejak kemunculan pertamanya pada tahun 1899 di Singapura oleh perusahaan penerbitan Haji Muhammad Shadiq. Beberapa tahun kemudian, tahun 1918, edisi Bombay kitab tersebut, yang diterbitkan oleh al-Karim, juga tersedia. Pada tahun 1955, perusahaan penerbitan di Cirebon, al-Maktab al-Mishriyah, mencetak kembali *Majmû'at* untuk pasar Indonesia kontemporer (Salim 1994: 86). Edisi Cirebon kitab ini masih ada di beberapa daerah di Indonesia sekarang. Kitab ini digunakan oleh ulama-ulama Jawa Tengah terutama dalam ceramah-ceramah umum yang mereka sampaikan di pengajian. Terutama terkait dengan gaya penulisannya yang singkat dan sederhana, seorang ulama Rembang terkemuka, Kiai Sanusi bin Yasin, menggunakan *Majmû'at* Saleh Darat—juga kitab *Munjiyat* dan *Jauhar al-Tauhîd*nya—sebagai sumber utama setiap ceramah yang dia sampaikan secara rutin dalam sebuah pengajian komunitas santri di Rembang. Dia mengatakan bahwa karakter dasar kitab-kitab Saleh Darat tersebut adalah mudah dicerna, dan karenanya menjadi sumber yang tepat untuk pengajian (Salim 1994: 87-89).

Melalui karya-karyanya, Saleh Darat telah memperkaya koleksi kitab pesantren seperti yang terdapat dalam daftar van den Berg tahun 1886, meski kitab-kitab berbahasa Jawa Saleh Darat, baik dulu maupun sekarang, tidak digunakan dalam pembelajaran di pesantren. Sebagaimana ditegaskan Kiai Sanusi dari Rembang,

Saleh Darat telah memudahkan terintegrasinya pengajaran Islam pesantren dengan lingkungan sosial-budaya masyarakat Jawa. Dia mengajari umat Muslim Jawa pengetahuan Islam yang serupa dengan yang dipelajari di pesantren—keduanya berada di bawah domain Islam berorientasi-syariat.

Harus ditekankan bahwa penulisan kitab-kitab berbahasa Jawa maupun penerjemahan kitab-kitab Arab ke dalam bahasa Jawa bukanlah semata-mata milik Saleh Darat. Tidak pula kecenderungan tersebut diawali oleh karya-karya ulama ini. Usaha serupa telah dilakukan pada abad-abad sebelumnya. Sebagai contoh adalah naskah Nusantara abad ke-17, *al-Mawâhib al-Rabbâniyyah* yang ditulis dalam bahasa Arab dengan terjemahan bahasa Jawa yang disisipkan di antara baris (lihat bab 2). Contoh lain yang perlu disebutkan adalah karya-karya Ahmad Ripangi dari Kalisalak, yang menulis karya-karyanya dalam bahasa Jawa dan digunakan kaum santri di Kalisalak, Batang, Jawa Tengah (lihat bab 5).

Namun, yang istimewa dari Saleh Darat adalah, karya-karyanya berkontribusi bagi terintegrasinya pembelajaran pesantren ke dalam *setting* masyarakat Jawa. Saleh Darat hidup pada masa ketika pesantren tengah mengalami proses konsolidasi sedemikian rupa sebagai pusat pembelajaran Islam dan basis pembentukan komunitas santri. Pesantren tidak hanya menghadirkan corak Islam yang semakin berbeda dari diskursus Islam berorientasi-kolonial oleh penghulu, tetapi juga mengarah pada penciptaan ruang bagi proses vernakularisasi Islam. Seperti umum diketahui, pesantren diasosiasikan secara kuat dengan Jawa. Ini terkait dengan kenyataan bahwa belajar Islam di pesantren—yang bersifat dengar-lisan (*oral-aural*)—berlangsung dalam bahasa lokal guru-guru mereka yang orang Jawa. Ditambah pula kenyataan bahwa sebagian besar pesantren dan ulama terkemuka berasal dari daerah-daerah yang berbahasa Jawa, sebagaimana ditunjukkan biografi

Khalil Bangkalan. Dalam konteks inilah, karya-karya Saleh Darat mempunyai arti khusus, di mana ia memperkuat karakter kejawaan dari diskursus Islam yang berbasis pesantren di Jawa.

Tentang pentingnya karya-karya Saleh Darat, poin lain yang mesti ditekankan adalah berkaitan dengan tulisan. Sebagai akibat dari proyek kolonial terhadap Islam (bab 5), tulisan menjadi kategori sosial penting yang berfungsi sebagai sebuah penanda identitas masyarakat. Proyek kolonial itu bermula ketika Holle mendorong para penghulu di Jawa Barat untuk menggunakan tulisan Latin dalam rangka menarik mereka dari pengaruh (musuh) Islam yang dimanifestasikan dalam tulisan Arab. Hasilnya, tulisan Latin menjadi diasosiasikan secara erat dengan dunia penghulu dan priyayi, sedangkan tulisan Arab makin terhubung erat dengan ulama pesantren dan santrinya. Dengan demikian, penggunaan tulisan Arab oleh Saleh Darat untuk kitab-kitabnya, yang kemudian dikenal sebagai *aksara pegon*—sama dengan tulisan Jawi dalam bahasa Melayu—memiliki makna politik dan kultural bagi santri. Karya-karya tersebut memperkuat proses pembentukan sebuah komunitas santri yang distingtif di Hindia Belanda akhir abad ke-19.

Verbalisasi Kitab dan Terciptanya Sebuah Hubungan Guru-Murid yang Ideal

> Mereka yang mencari ilmu harus ingat bahwa mereka tak akan pernah memperoleh ilmu atau pengetahuan mereka akan sia-sia kecuali kalau mereka memberi hormat yang tinggi kepada pengetahuan dari guru-guru mereka dan kepada para guru mereka sendiri. Menghormati guru berarti lebih dari sekadar ketaatan... Sebagaimana Ali, menantu laki-laki Nabi, mengatakan: "Aku adalah budak dari orang yang mengajarku

meski hanya satu kata" (Zarnuji 1963: 60, dikutip dari Dhofier 1982: 82).

DALAM pembentukan komunitas santri, satu faktor pendukung lain yang harus diperhatikan adalah karakter model pengajaran pesantren, yang memungkinkan ulama mengembangkan pandangan-dunia mereka sendiri. Model pengajaran pesantren itu menjadi sebuah fundamen budaya bagi proses pembentukan ulama sebagai lembaga otoritatif dalam menerjemahkan Islam dan pada gilirannya menentukan praktik-praktik keberagamaan umat Muslim.

Sebagaimana penelitian Eickelman (1978: 487) di Maroko, model pembelajaran Islam di pesantren berlangsung di antara metode lisan dan tulisan dalam mentransmisikan pengetahuan. Dengan kitab-kitab yang terdapat dalam daftar yang dibuat van den Berg (1886), pesantren telah memiliki risalah-risalah pokok yang tertulis. Namun demikian, kitab-kitab tersebut disampaikan dalam penjelasan lisan oleh ulama, dan kemudian ditulis dan dihafalkan oleh para santri. Dalam tradisi pesantren, sistem tersebut dikenal sebagai *sorogan* dan *bendongan*, yang sampai sekarang masih diterapkan sebagai sebuah metode pengajaran pesantren (Dhofier 1999: 10-11).[2]

Dalam kaitan ini, pengalaman Iran sebaiknya dicatat di sini. Seperti yang dialami Nasr (1995: 57), alunan bacaan Al-Quran, sebelum terkristalisasi dalam teks tertulis yang ada sekarang, membentuk sebuah "realitas yang menyentuh perasaan terdalam di jiwa orang-orang yang beriman". Ini mengakibatkan munculnya peran signifikan tradisi lisan dan ingatan, yang melengkapi teks-teks tertulis dalam transmisi pengetahuan Islam. Murid-murid diharuskan untuk tidak hanya mempelajari kata tertulis, "garis hitam teks Arab atau Persia", tetapi juga "bagian putih" halamannya.

Dalam membaca teks "tidak tertulis", penjelasan lisan oleh ulama menjadi sebuah kebutuhan mutlak, yang didasarkan pada transmisi ingatan tersimpan yang berasal dari guru-guru mereka, dan bahkan mengklaim sampai kepada pengarang asli teks yang dipelajari, dan akhirnya kepada para pendiri mazhab yang mereka ikuti (Nasr 1995: 58).

Tradisi lisan tersebut berkaitan dengan karakter kitab-kitab di pesantren yang kebanyakan terdiri dari komentar-komentar, yang menjadi perhatian utama ulama Jawi. Model pengajaran ini, yang menekankan penjelasan lisan atas kitab-kitab berbahasa Arab, muncul sebagai salah satu karakteristik utama pembelajaran pesantren. Dalam hal ini, karakter kitab-kitab di pesantren mengingatkan kepada teks-teks suci dari tradisi Barat, di mana pelisanan pikiran memiliki arti yang sangat penting (Ong 1982: 96-97). Seperti Bibel dalam agama Kristen, kitab-kitab tersebut dibaca dengan keras di hadapan murid-murid yang duduk melingkar (*halaqah*), menciptakan kondisi di mana para pengarang kitab—seperti halnya ulama—hadir, "berbicara" kepada mereka untuk menjelaskan baris-baris "tak tertulis" pada halaman-halaman teks yang mereka pelajari. Terutama dalam buku-buku fiqih, yang berhubungan dengan kehidupan riil sehari-hari, kitab-kitab pesantren pada dasarnya merupakan sebuah tradisi dengar-lisan, tetapi disampaikan dalam teks tertulis. Akibatnya, makna kitab-kitab tersebut tetap hidup dalam hubungan dengan wacana lisan.

Dalam tradisi dengar-lisan ini, ulama memegang peran antara (intermediasi) dalam membuat kitab tersebut tetap murni dan, sebagai konsekuensinya, otoritatif. Para ulama menjadi pusat di mana otoritas pada masa lalu, yang melekat pada para pengarang kitab, menjelma dengan memperdengarkan kata-kata tertulis tersebut kepada para santri. Dalam budaya lisan seperti itu, ulama pada gilirannya menciptakan sebuah kepekaan kosmos (*sense of*

cosmos) di mana mereka dipandang sebagai pusat dunia, sebagai *umbilicus mundi* (Eliade 1958: 231-235), dari dan hanya di sekitar mana otoritas tertinggi berpusat dan ada. Dengan demikian, ulama memiliki kedudukan yang sangat terhormat di hadapan para santri. Ditambah dengan unsur sufi dalam tradisi pesantren (Madjid 1974: 103-115), dan juga budaya tradisional pedesaan, ulama menjadi figur terhormat yang menentukan hampir setiap aspek kehidupan pesantren. Ulama dianggap sebagai perwujudan ideal-ideal keagamaan sempurna yang akan diikuti oleh para santri tanpa keraguan. Dhofier (1982: 82-83) menggambarkan hubungan ulama-santri yang erat tersebut sebagai berikut:

> Para santri harus memperlihatkan ketaatan dan rasa hormatnya secara penuh kepada gurunya, bukan karena sikap menyerah secara mutlak kepada gurunya, orang yang diakui sebagai pemilik otoritas, tetapi karena kepercayaan para santri pada kesucian gurunya; guru merupakan perpanjangan tangan Tuhan bagi keberkahan para santrinya di dunia dan akhirat.

DALAM tradisi pesantren, bentuk hubungan ulama-santri di atas masih berlangsung dan sangat ditekankan, dan menjadi salah satu pelajaran utama. Kutipan yang diambil dari kitab *Burhân al-Islâm al-Zarnuji* di atas adalah gambaran dari cara ulama dan pesantren membangun kode etik pengajaran. Kitab ini, *Ta'lim al-Muta'allim fi Thariq al-Ta'allum*, menyajikan petunjuk-petunjuk bagi para santri tidak hanya tentang cara bagaimana para santri harus memahami ajaran-ajaran Islam, tetapi juga etika yang harus mereka jalankan. Dalam kaitan ini, kitab tersebut memberi gagasan tentang sikap yang diperlukan para santri ketika mencari ilmu pengetahuan. Seperti yang tampak dari kutipan al-Zarnuji, kepatuhan total kepada ulama menjadi elemen inti pembelajaran. Keyakinan ini muncul dari pemahaman bahwa pengetahuan agama (*'ilm*)

ridak berasal dari kitab tertulis, tetapi dari penjelasan lisan ulama. Pemahaman para santri terhadap kitab tidak didasarkan pada pembacaan secara independen (atas kitab-kitab yang dipelajari), tetapi atas apa yang mereka terima dari ulama. Kitab al-Zarnuji ini masih digunakan dan merupakan "salah satu pilar pendidikan pesantren" dewasa ini (van Bruinesen 1990: 257).

Lebih dari itu, ketaatan para santri kepada ulama berlanjut di luar pondok pesantren. Ulama tetap menjadi pembimbing spiritual para santri seumur hidup mereka. Gaya hidup ulama diidealkan sedemikian rupa di mana para santri akan berusaha menirunya. Beberapa santri juga akan membangun pesantren di daerah asal mereka masing-masing setelah menyelesaikan pelajarannya dengan ulama tertentu. Oleh karena itu, hubungan ulama-santri tetap terbangun, dan itu menjadi fondasi bagi terbentuknya jaringan ulama. Membangun pesantren diakui sebagai ukuran kesuksesan pembelajaran pesantren (Wahid 1974: 41), dan merupakan persyaratan yang diperlukan agar mereka diakui sebagai ulama. Sebagai konsekuensi hubungan ulama dan santri demikian itu, pesantren tidak hanya tumbuh dengan pesat pada akhir abad ke-19, tetapi jaringan ulama juga mulai terbangun lebih mapan. Mengenai hubungan ulama-santri yang terjalin kokoh ini, Dhofier (1982: 82) menulis sebagai berikut:

> Dalam tradisi pesantren, rasa hormat murid kepada guru mereka adalah mutlak dan abadi, dan harus diwujudkan dalam semua aspek kehidupan—agama, sosial, dan pribadi. Adalah berlawanan dengan nilai-nilai religius mereka bagi seorang murid yang melupakan tali hubungan dengan guru mereka. Justru para murid tersebut akan kehilangan *barakah* dari gurunya. Hilangnya *barakah*[3] kiai dapat menyebabkan pengetahuan murid tersebut menjadi tidak bermanfaat. Dia akan, misalnya, tidak mampu menarik banyak murid untuk

> dirinya, atau dia akan kurang berhasil dibandingkan rekan-rekannya yang tidak pernah putus hubungan dengan guru-guru mereka. Adalah dilarang bagi seorang santri mengatakan bahwa dia merupakan "bekas" murid dari seorang kiai. Ketika dia menjadi murid seorang kiai, dia adalah murid kiai itu seumur hidupnya. Bahkan, jika gurunya telah meninggal, seorang murid harus menunjukkan rasa hormatnya dengan cara tidak memutuskan hubungan dengan pesantren di mana dia pernah belajar.

LEBIH dari itu, tradisi dengar-lisan tersebut juga berkontribusi menjadikan pesantren tetap independen, dan karenanya relatif tidak tersentuh oleh diskursus kolonial yang berlangsung masa itu, yang berpusat pada lingkungan kaum priyayi. Seperti halnya dalam soal kesusastraan Melayu (Sweney 1987), kelisanan dalam pengajaran pesantren berfungsi sebagai sebuah mekanisme efektif untuk menghindari infiltrasi pengetahuan Islam yang diciptakan Belanda, seperti yang disuarakan oleh sebagian besar penghulu dan orang Hadramaut. Didukung lokasi geografisnya di daerah pedesaan, ulama tetap sangat dihormati baik di dalam maupun di luar pondok pesantren. Memang, kosmos yang terpusat pada ulama meluas hingga masyarakat sekitar, mendorong kemunculan mereka sebagai elite sosial dan keagamaan di wilayah pedesaan. Hal ini terus berlangsung dalam komunitas yang disebut "masyarakat pendengar" (Sweney 1980: 15), sebuah lokasi yang menjadi tempat ulama memberikan pengajaran lisan kepada masyarakat umum agar umat Muslim memahami secara benar pesan-pesan Islam, yang dengan cara itu ulama membangun dan menjalankan otoritas keagamaan mereka di tengah masyarakat Muslim.

Oleh karena itu, ulama muncul sebagai penjaga Islam tradisional. Mereka berupaya menolak hadirnya gagasan-gagasan keagamaan yang baru. Pengalaman Achmad Djajadiningrat

memberi gambaran tentang perkembangan tersebut. Achmad menulis "mereka yang pernah menjadi murid-murid dari pesantren akan meyakini bahwa guru mereka (ulama) adalah seorang wali yang memiliki kekuatan spiritual untuk berkomunikasi dengan Allah agar dapat memperoleh keberkahan-Nya ... atau, siapa pun yang datang ke desa untuk memperkenalkan pemikiran dan gagasan baru kepada orang desa tersebut akan menyadari betapa besarnya kekuasaan ulama (para kiai) dalam kehidupan spiritual umat Muslim" (Djajadiningrat 1936: 199). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa istilah kontemporer "sub-budaya" bagi dunia pesantren (Wahid 1974: 39-60) sesungguhnya bisa dilacak kembali ke periode akhir abad ke-19, ketika ulama muncul sebagai sebuah lembaga yang terkonsolidasi dalam Islam Hindia Belanda. Potret ulama dan pesantren yang digambarkan di atas dapat dilihat dalam karier intelektual ulama Jawa terkemuka lainnya, Asnawi Kudus (1861-1959), yang akan dibahas berikut ini.

Asnawi Kudus dan Tradisi Lisan dalam Pengajaran Islam

LAHIR di Kudus, sebuah kota di Jawa Tengah yang terkenal karena warisan dan budaya Islamnya, Asnawi tumbuh dalam sebuah masyarakat yang sangat santri di daerah pesisir Jawa. Di bawah bimbingan ayahnya, dia menempuh pendidikan dasarnya di sebuah pesantren di Tulungagung, Jawa Timur, dan meneruskan ke pesantren lain di Jepara, tempat di mana dia belajar dari seorang ulama yang bernama Haji Irsyad. Kemudian, sebagaimana umumnya para santri pada masa itu, dia pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji pada 1889. Beberapa tahun kemudian, tahun 1894, dia pergi lagi ke Makkah untuk berhaji, dan juga untuk melanjutkan studinya. Di sana, dia menghabiskan sekitar dua puluh tahun bergabung dengan komunitas Jawi dan menikmati

iklim intelektual kota tersebut di bawah bimbingan ulama-ulama terkemuka seperti Mahfudz Termas, Saleh Darat, dan ulama Makkah ternama Sayyid Umar Syatta (Rachman 1997: 188-189).

Seperti ulama Jawa lainnya, pengalaman Asnawi belajar di Makkah berkontribusi besar bagi kariernya di masa depan sebagai seorang ulama. Masa studinya yang relatif lama di Makkah memberinya kesempatan melakukan hubungan dan komunikasi personal secara intens terutama dengan kelompok Jawa dalam komunitas Jawi. Selain belajar dengan para ulama yang telah disebutkan, Asnawi juga dikabarkan telah mengajar beberapa murid muda yang pada awal abad ke-20 menjadi ulama terkenal di Jawa. Kiai Bisri Syansuri, Kiai Wahab Hasbullah dari Jombang, Kiai Mufid Kudus, Kiai Dahlan dari Pekalongan adalah di antara beberapa muridnya (Rachman 1997: 189). Dengan pengalaman tersebut, Asnawi Kudus masuk ke pusat jaringan ulama di Jawa, yang membuatnya memiliki kedudukan yang terhormat seperti yang dialami Khalil Bangkalan dan Saleh Darat.

Karier Asnawi berkembang ketika dia kembali ke Jawa. Mengikuti karier dua ulama yang baru saja disebutkan, Asnawi menjadikan pesantren sebagai tempat bagi pengembangan intelektualnya. Dalam sebuah pesantren yang dia dirikan di kota kediamannya, Asnawi terlibat dalam memberi para santri bimbingan Islam dan keteladanan dalam sikap hidup (*akhlaq*), mengajari mereka membaca kitab, dan memberi mereka penjelasan lisan dari setiap bagian yang tertulis di dalam kitab—semua yang menjadi pilar pembelajaran pesantren (Dhofier 1982). Dia juga menulis beberapa risalah yang didedikasikan untuk para santrinya dan masyarakat lebih luas. Di antara risalah tersebut, adalah *Pasolatan* (1954) dan *Jawab Soalipun Mu'taqad* atau populer dengan nama *Mu'taqad Seked*, yang masingmasing diterbitkan oleh Menara Kudus di Jawa tengah dan Sa'ad bin Nasyr di Surabaya, Jawa Timur.

Akan tetapi, dua karyanya yang lain tidak diterbitkan, *Syarî'ah Islâm* tentang fiqih dan terjemahan bahasa Jawa kitab *Ajrumiyyah* mengenai tata bahasa Arab (Rachman 1997: 195).[4]

Namun, karier keulamaan Asnawi sedikit berbeda dari Khalil Bangkalan dan Saleh Darat. Selain mendidik para santri dan menulis beberapa kitab, dia juga terkenal karena menyebarkan Islam kepada masyarakat luas. Dia menjadi seorang da'i (Arab: *dâ'î*) yang berkontribusi dalam meningkatkan religiusitas umat Muslim. Dengan menjadi seorang da'i, Asnawi memberi corak lain kepada gambaran ulama yang diketahui secara luas di antara umat Muslim Jawa, yaitu diskursus lisan dalam ulama dan pengajaran pesantren, di mana Khalil Bangkalan dan Saleh Darat memiliki peran yang lebih kecil. Asnawi menjadi apa yang dikenal dalam Jawa kontemporer sebagai *kiai langgar* (Dirdjosanjoto 1999), ulama yang menggunakan jemaah berbasis masyarakat, di samping pesantren, sebagai tempat bagi misinya membimbing masyarakat Muslim.

Merujuk pada studi Rachman (1997: 197-200) yang telah disebutkan, Asnawi menggunakan pengajian dan ritual-ritual Islam yang dipraktikkan secara luas untuk menyebarkan dakwah Islam kepada komunitas-komunitas Muslim di Kudus dan sekitarnya. Hal itu dilakukan dalam bentuk ceramah lisan, yang mana dia memverbalisasi pesan-pesan Islam yang tertulis dalam kitab-kitab yang telah dia pelajari di Makkah. Masjid al-Aqsha[5] di Kudus menjadi salah satu tempat di mana Asnawi menyampaikan dakwahnya. Terutama pada bulan Ramadhan, Asnawi diberitakan membaca kitab *Hadîts Bukhârî* dalam sebuah pengajian kecil di masjid kota Kudus dan sekitarnya. Di sebelah masjid tersebut terdapat makam Sunan Kudus, salah satu wali sembilan di Jawa (lihat bab 2), di manaAsnawi menyampaikan kepada umat Muslim ceramah-ceramah berdasarkan kitab *Bidâyah al-Hidâyah* karya

al-Ghazali. Sementara itu, di pesantrennya, dia memberi kuliah singkat kepada para santri khusus mengenai *Tafsîr Jalâlain*, kitab tafsir paling ternama dalam pengajaran Islam pesantren (Rachman 1997: 202).

Selain Masjid al-Aqsha dan pesantren, Asnawi sering diundang untuk memberi ceramah dalam pengajian khusus santri. Di sini, "masyarakat pendengar" memudahkan tugas Asnawi sebagai seorang ulama yang bergerak dalam diskursus lisan pesantren dan ulama. Dalam pengajian, yang umumnya dilaksanakan di masjid atau di rumah individu tertentu, Asnawi memberi bimbingan agama yang terkandung baik dalam kitab maupun Al-Quran dan tradisi Nabi kepada masyarakat Muslim. Dalam banyak hal, lagi-lagi mengacu pada studi Rachman (1997: 196), Asnawi menjadikan pengajian sebagai sebuah forum untuk melisankan apa yang telah dia tulis dalam risalahnya, menegaskan model pengajaran pesantren yang bersifat lisan-dengar.

Memang, melalui diskursus lisan yang dia ciptakan, Asnawi mempunyai pengaruh besar bagi pembentukan kehidupan keberagamaan umat Muslim, terutama di kota Kudus. Misalnya, dia memelopori pembentukan dua pengajian Islam terkenal, salah satunya adalah pengajian *pitulasan*—sebuah pengajian khusus yang diselenggarakan pada hari ketujuh setiap bulan kalender Hijriah di Menara Kudus. Sementara yang lainnya adalah pengajian *sanganan*, yang diselenggarakan pada hari kesembilan setiap bulan yang berlokasi di Masjid Agung Kauman di pusat Kota Kudus (Rachman 1997: 201-202). Dengan cara ini, Asnawi memperlihatkan peran penting ulama, di mana dia tampil sebagai seorang pendidik dan penerjemah doktrin Islam yang berkontribusi bagi pembentukan keberagamaan umat Muslim. Hasilnya, Kudus pada sekitar akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 telah menjadi sebuah kora yang terislamisasikan di pesisir Jawa, di mana praktik-praktik keagamaan

santri dijalankan. Hal ini terus berkembang hingga 1950-an bersamaan pertumbuhan ekonomi masyarakatnya terutama dalam industri rokok (Castles 1976: 61-68; 1982).

Dari pengalaman Asnawi Kudus—dan juga Khalil Bangkalan dan Saleh Darat—jelas bahwa pesantren dan kitab berfungsi sebagai fondasi budaya bagi ulama untuk membangun otoritas mereka di tengah umat Muslim. Sejalan dengan diskursus lisan yang dibangun dalam pengajaran pesantren, pengajian Islam, dan ceramah umum, ulama tampil menyuarakan ajaran Islam dan pada saat yang sama membangun otoritas, atau lebih tepatnya otoritas keagamaan Islam. Oleh karena itu, model hubungan patron-klien antara ulama dan komunitas Muslim, yang menjadi unsur penting lain dari keulamaan (Hirokoshi 1987: 174), menjadi tidak terelakkan. Kesucian Al-Quran dan pada tingkat yang lebih rendah kitab-kitab berbahasa Arab menciptakan atmosfer di mana ulama memiliki kedudukan dominan, baik dalam bidang keagamaan maupun sosial-politik, lebih dari Muslim biasa (lihat Van Dijk 1998: 218-235). Ulama muncul sebagai lembaga paling otoritatif yang memonopoli pembentukan diskursus Islam dan menentukan kehidupan keberagamaan umat Muslim.

Dengan kata lain, pilar-pilar dasar pembelajaran Islam pesantren memberi ulama kesempatan luas untuk merumuskan ajaran Islam dalam ungkapan bahasa masyarakat sehari-hari dan lembaga yang mengakar secara budaya. Mereka menerjemahkan dan mengomunikasikan doktrin-doktrin Islam ke dalam terma-terma kultural masyarakat. Dengan demikian, dalam konteks ini, ulama dan pesantren dapat secara mudah diintegrasikan ke dalam, dan berkontribusi pada pembentukan komunitas santri dalam lanskap sosial dan budaya masyarakat Jawa.

Ulama dan Pembentukan Kaum Santri

PENGETAHUAN kita tentang santri sangat berutang kepada karya Clifford Geertz, *The Religion of Java* (1960b). Dalam buku ini, Geertz membagi masyarakat Jawa ke dalam tiga orientasi agama dan sosio-politik yang berbeda: *santri*, Muslim taat dan ortodoks; *priyayi*, elite ningrat yang banyak dipengaruhi oleh tradisi Hindu-Jawa; dan *abangan*, sebagian besar masyarakat desa di mana kepercayaan pra-Islam dan praktik-praktik animisme masih kuat berkembang.

Memang, karya ini menjadi sasaran kritik sejumlah studi. Beberapa sarjana mempertanyakan teori Geertz, terutama karena mencampuradukkan kategori sosial-vertikal priyayi dengan kategori religio-budaya yang bersifat horizontal antara santri dan abangan (Koentjaraningrat 1963: 188-191; Bachtiar 1973: 85-114). Kritik atas Geertz juga disuarakan beberapa sarjana lain yang tampil sebagai pembela Islam Jawa (Woodward 1988: 54-89; 1989; Pranowo 1991; Muhaimin 1995), yang penelitiannya berdasarkan pemikiran Marshal Hodgson (1974: II, 551) ketika dia mengajukan pertanyaan "mengapa keberhasilan Islam begitu menyeluruh" di Jawa seraya mengkritik Geertz atas pemahaman Islamnya yang "hanya berdasarkan cara pandang kelompok modernis, dan menganggap segala hal yang lain berasal dari latar belakang pribumi dan Hindu-Buddha".

Bukan maksud studi ini untuk melakukan penilaian kritis atas teori Geertz maupun para pengkritiknya. Poin utama dalam hal ini adalah menyajikan latar belakang historis dan intelektual Islam bagi terbentuknya santri sebagaimana digambarkan Geertz dalam karyanya tersebut, dan meneliti peran ulama dalam prosesnya menjadi suatu komunitas. Dalam kaitan ini, saya mengawali dengan sebuah kutipan dari Ricklefs (1984: 13):

> Pada abad ke-19, Islam Jawa menjadi sasaran ketegangan dan tekanan baru yang belum banyak dikaji. Penduduk Jawa meningkat menjadi kira-kira delapan kali lipat pada abad tersebut, dan eksploitasi ekonomi Belanda yang intensif diberlakukan secara sukses untuk pertama kalinya setelah tahun 1830. Faktor-faktor ini memicu ketegangan dalam semua institusi sosial masyarakat Jawa. Pada saat yang sama, Islam Jawa dipengaruhi oleh perkembangan di Timur Tengah. Revivalisme Islam dan kolonialisme Belanda muncul secara independen satu sama lain, tetapi tidak aneh keduanya sering melahirkan konflik di Jawa. Meningkatnya jumlah orang Jawa yang menjadi jemaah haji ke Makkah, dan kembalinya mereka pada suatu waktu melahirkan kepemimpinan dalam gerakan protes anti-Belanda. Para haji ini juga mengancam posisi sosial guru-guru agama (kiai) yang sudah ada, dan ini tampaknya menyebabkan terbaginya para pengikut yang taat ke dalam berbagai kelompok. Adalah cukup beralasan untuk menyimpulkan bahwa dari konflik yang beragam ini muncul, barangkali untuk pertama kalinya, pertanyaan mengenai apa artinya menjadi seorang Muslim. Tampaknya, pada akhir abad ke-19 inilah istilah santri dalam bahasa Jawa mulai digunakan untuk menunjuk orang Jawa yang menjadi penganut kuat Islam. Dengan menjadi santri, mereka memisahkan diri mereka hingga pada tingkat tertentu dari bagian terbesar masyarakat Jawa dan dengan demikian mendapatkan penandaan pemisahannya.

MENGACU pada kutipan di atas, jelas bahwa apa yang digambarkan Geertz sebagai komunitas santri dalam masyarakat Jawa tidak semata-mata dapat dilihat sebagai hasil perkembangan sosio-politik Indonesia tahun 1950-an. Itu dapat ditelusuri dari periode abad ke-19, ketika ulama dan murid-murid pesantren mengalami perkembangan menjadi "suatu yang lain yang terkonsolidasi". Memang, istilah santri pada masa itu belum digunakan dalam makna sosiologis seperti yang ditemukan Geertz pada 1950-an.

Ia masih menjadi istilah bagi murid-murid pesantren. Tetapi, karakter yang sangat mendasar bagi sebuah komunitas yang sekarang dikenal dengan sebutan santri telah terbangun. Dalam kaitan inilah, pengalaman dua misionaris Belanda di Jawa penting diperharikan: Samuel Eliza Harthoorn (1831-1883) dan Carel Poensen (1836-1919).

Sebagaimana dicatat Sreenbrink (1993: 99-105; 2000: 67-78), Harthoorn dan Poenson masing-masing dikirim ke Malang pada 1854 dan ke Kediri pada 1862 untuk menyebarkan agama Kristen terutama kepada masyarakat Muslim. Di samping memperkenalkan Injil kepada masyarakat lokal, mereka juga turut meneliti kehidupan sosio-religius masyarakat Muslim. Dua misionaris ini memberi kita informasi mengenai pesantren berdasarkan pengamaran langsung mereka. Dalam laporan Harrhoorn yang diterbitkan (1865: 22-34), jelas bahwa pesantren menjadi satu kategori utama pendidikan Islam, yang lebih tinggi kedudukannya dibandingkan apa yang dia namakan sekolah desa umum (*de gewone school*) di bawah pimpinan *modin* (seorang petinggi agama di desa)[6] dan sekolah desa khusus (*de bijzondere school*) di bawah para haji.

Mengenai pesantren, Harthoorn (1865: 34-44) memberi gambaran cukup derail yang memiliki banyak kesamaan dengan gambaran Dhofier (1982) perihal pesantren di Jawa kontemporer. Selain menjelaskan unsur-unsur dan bentuk kehidupan di pesantren, yang lebih penting dicatat adalah, Harthoorn mengidentifikasi santri sebagai komunitas yang sadar-diri, yang menghadirkan diri mereka sebagai kelompok yang berbeda dari mayoritas masyarakat Jawa. Para santri menyebut diri mereka "*bongso putihan*", menunjukkan orientasi keagamaan mereka yang murni dan saleh, dan menyebut mayoritas orang Jawa "*abangan*", yang berarti "merah" dan secara keagamaan tidak murni (Harthoorn 1865: 39-40). Selain itu, Harthoorn (1864: 13) juga menemukan

bahwa pengajaran Islam sangat memengaruhi kehidupan sosio-keagamaan *bongso putihan*, meski dia tidak menelitinya sedetail partnernya Poensen di Kediri. Dalam korespondensinya yang diterbitkan bersama dengan P.J. Veth, Poensen—seperti halnya Harthoorn—menegaskan keberadaan *bongso putihan* di tengah mayoritas orang Jawa abangan (Poensen 1886: 7). Lebih penting lagi, Poensen menyebutkan satu demi satu ritual-ritual yang diasosiasikan dengan praktik-praktik keagamaan santri, jauh lebih kuat dibandingkan tipologi Geertz yang diwarnai aliran pemikiran "modernis" dan karenanya menegaskan opini tentang apa yang saya sebut pembela Islam Jawa.

Saya akan kembali lagi secara khusus tentang praktik-praktik ritual tersebut dalam pembahasan yang lain. Yang penting ditekankan di sini adalah, apa yang dilaporkan oleh Harthoorn dan Poensen sesuai dengan apa yang saya nyatakan sebagai—meminjam pendapat Ricklefs—keberadaan komunitas santri pada akhir abad ke-19. Memang, muncul beragam sebutan bagi santri di Jawa. Selain *bongso putihan*, masyarakat Jawa juga akrab dengan istilah *kauman* untuk menyebut komunitas Muslim yang hidup di daerah di mana masjid agung dan pesantren berlokasi dan ulama yang dihormati tinggal (Zuhri 1987: 10-19). Demikianlah, sementara Jay (1963: 103) menganggap kemunculan *santri*, *priyayi*, dan *abangan* berasal dari pengelompokan sosial dan orientasi keagamaan yang heterogen di dalam masyarakat Jawa, saya ingin mengatakan bahwa hal itu juga memiliki dasar kuat dalam perkembangan intelektual Islam di Jawa pada masa itu, di mana ulama dan pengajaran Islam di pesantren menjadi faktor pendukung utama.

Dalam kaitan ini, perlu ditegaskan bahwa signifikansi tradisi lisan dalam pengajaran pesantren terletak pada fakta bahwa ia memberi ulama kesempatan untuk merumuskan ajaran Islam dalam idiom-idiom kultural masyarakat, yang memperkuat laju

integrasi Islam ke dalam kehidupan mereka sehari-hari. Tradisi lisan pengajaran pesantren berkontribusi menjadikan komunitas tersebut, khususnya di daerah-daerah di mana ulama pesantren tinggal, muncul sebagai komunitas santri yang menjalankan praktik-praktik ritual Islam seperti yang ditemukan Geertz (1960b: 215-224) di Modjokut, yaitu shalat lima waktu, shalat Jumat, puasa Ramadhan, dan berhaji ke Makkah. Pengalaman ulama yang telah saya bahas memberi gambaran tentang cara-cara di mana mereka terlibat dalam membangun komunitas santri. Khalil Bangkalan dan Asnawi Kudus telah berkontribusi menciptakan daerah asal mereka, Bangkalan dan Kudus, terislamisasikan secara mendalam masing-masing di Madura dan Jawa Tengah.

Bangkalan memberi penegasan yang kuat tentang kecenderungan ini. Daerah ini berperan memperkuat potret Madura yang terislamisasikan pada akhir abad ke-19. Dilaporkan bahwa minat mempelajari Islam berkembang secara kuat di daerah itu, sebagaimana tampak dari jumlah pesantren dan santri yang semakin meningkat. Pada 1865, santri di Madura berjumlah 2.594, kemudian menjadi 9.074 pada 1886. Pada 1871, jumlah tersebut menjadi 18.106. Kecenderungan di atas juga sejalan dengan jumlah pesantren dan *langgar* (rumah ibadah berukuran kecil yang menjadi pusat pembelajaran Islam tingkat dasar). Dilaporkan bahwa pada 1881 terdapat 28.567 langgar dan 1.769 pesantren. Angka tersebut meningkat hingga 42.413 dan 2.212 pada 1887, dan menjadi 52.421 dan 2.494 pada 1893 (Kuntowijoyo 1980: 308). Kebangkitan Islam di Bangkalan juga dapat dilihat dari jumlah haji dan guru agama. Dilaporkan bahwa pada 1887 para haji mencapai 0,30 persen populasi, dan guru-guru agama mencapai 0,16 persen (Kartodirdjo 1966: 332).

Selain menandai kebangkitan Islam, jumlah tersebut juga menunjukkan terbentuknya komunitas santri di Madura. Dengan

jumlah pesantren dan santri yang besar itu, praktik-praktik keagamaan yang dihubungkan dengan kaum santri terbangun kokoh, yang membuat umat Muslim di pulau tersebut dianggap sebagai "penegak ortodoksi" (de Jonge 1989: 239-240). Lebih dari itu, juga santri dari Madura yang berkontribusi bagi proses konversi Islam masyarakat Tengger di Jawa Timur, yang berlangsung seiring dengan migrasi mereka ke area tersebut, khususnya para pekerja tak bertanah dari Pulau Madura yang dikenal "berpenduduk padat tapi tak punya sawah" (Geertz 1963: 59). Mereka pertama-tama bermigrasi karena alasan ekonomi, sebagaimana pekerja pendatang di perusahaan-perusahaan Belanda. Tetapi, mereka tampak memperkenalkan praktik-praktik keagamaan yang secara lokal disebut "gaya Arab". Didukung kebijakan pemerintah, perkampungan mereka terus meningkat, hingga pada tingkat di mana mereka membentuk sebuah dusun kecil khusus untuk umat Muslim, di sebelah dusun kecil orang Buddha yang [jumlahnya] mulai menurun, dan pada gilirannya memasukkan pengaruh Islam atas masyarakat Tengger (Hefner 1987: 58-60; 1985).[7]

Pengalaman Madura sebagian merupakan kontribusi Khalil Bangkalan. Selain mendidik ulama Jawa, Khalil Bangkalan juga mengajar para santri dari berbagai pelosok Pulau Madura. Sebagian karena para santrinya yang disebutkan belakangan, ulama dan pesantren maupun langgar tumbuh di Madura. Mereka merupakan hasil dari hubungan yang erat dan terus-menerus antara ulama dan santri. Mereka secara bersamaan menyebabkan pembentukan komunitas santri, yang berkontribusi dalam memperkuat religiositas masyarakat Tengger.

Makna Islam bagi Praktik-praktik Ritual

KEMBALI kepada kutipan yang berasal dari Ricklefs (1984: 13) di atas, perlu ditekankan bahwa Islamisasi "tampaknya menyebabkan terbaginya para pengikut yang taat ke dalam berbagai kelompok" di antara masyarakat Jawa. Santri berkembang menjadi sebuah komunitas berbeda dengan praktik-praktik sosial dan keagamaan mereka, di mana ajaran-ajaran Islam menjadi unsur intinya (Geertz 1960b: 126-130), dan ulama menyediakan doktrin-doktrin Islam yang telah diterjemahkan dan karenanya menjadi inti komunitas tersebut. Dengan demikian, santri mengidentifikasi diri mereka tidak hanya sebagai kelompok yang berbeda dari, tetapi juga menjadi lebih "Muslim" dibandingkan abangan dan priyayi (Geertz 1960b: 127). Oleh karena itu, Ricklefs (1979: 117) dalam artikel lain yang terkait menegaskan bahwa "Islam sekarang rupanya berkontribusi kepada perpecahan yang tumbuh [di dalam masyarakat Jawa]; pemisahan garis keagamaan mulai terbangun baik di dalam komunitas Muslim yang taat maupun antara komunitas Muslim taat tersebut dengan mereka yang kurang taat" (Ricklefs 1979: 117).

Memang, terbentuknya komunitas santri berlangsung di tengah bagian terbesar orang Jawa yang diidentifikasi Geertz (1960b: 125) sebagai abangan. Pengalaman para santri imigran dari Madura di Tengger merupakan contoh yang jelas tentang proses tersebut. Khususnya daerah-daerah pedesaan di Jawa, yang menjadi lokasi pesantren, tampak menjadi arena bagi komunitas santri untuk memperkenalkan Islam yang berorientasi-syariat. Geertz (1960b: 125) menggambarkan proses terbentuknya komunitas santri tersebut sebagai berikut:

> "Di ujung lain jalan utama ini [Makkah], di Jawa terdapat sekolah-sekolah Al-Quran [pesantren] di desa di mana haji

> yang baru pulang mengajar, bila bukan kandungan Islam (karena sebagian besar haji maupun murid-muridnya yang petani itu tidak bisa memahami sedikit pun bahasa Arab, meski mereka dapat melagukannya dengan cukup baik), setidaknya pemahaman tentang bentuk kekerasan dan kenyataan bahwa ia bersifat berbeda dari mistisisme politeistik yang mana masyarakat Jawa telah lama menjalankannya. Di sekitar sekolah-sekolah dan di sekitar masjid-masjid yang berdekatan dengan tempat tinggal mereka, sebuah tempat bagi ortodoksi dipersiapkan, dan mereka yang tinggal di tempat tersebut—para santri—mulai menyadari diri mereka sebagai representasi minoritas keyakinan yang benar di tengah rimba raya kebodohan dan takhayul yang besar, para pembela hukum Tuhan melawan kekasaran pagan dari adat tradisional."

MELALUI proses tersebut, upaya untuk menarik kelompok abangan ke dalam lingkaran ortodoksi berlangsung perlahan-lahan dan—ini penting untuk ditekankan—melalui cara yang disepakati oleh lingkungan sosial dan keagamaan kelompok abangan. Memang, perhatian ini tampaknya menjadi karakter utama para ulama pesantren. Bagi mereka, mencapai titik kompromi dalam menjalankan Islam memiliki landasan yang kuat dalam diskursus lisan dan unsur sufi dalam pengajaran pesantren. Keduanya berkontribusi memperkuat watak kompromis kehidupan keagamaan ulama dan santri. Contoh paling jelas tentang cara yang disepakati dalam proses Islamisasi abangan adalah ritual *slametan*, persoalan yang gagal diapresiasi oleh Geertz sehingga ritual *slametan* itu dikeluarkan dari pembahasannya mengenai kehidupan sosio-keagamaan kaum santri. Sebaliknya, Geertz (1960b: 11-15) mengidentifikasi upacara *slametan* tersebut sebagai "ritual inti dasar" masyarakat dan budaya Jawa, di mana pandangan dunia kelompok *abangan* menjadi aspek paling menonjol.

Tentu saja, pendapat Geertz tentang *slametan* menjadi pokok persoalan yang diperdebatkan oleh banyak sarjana. Tetapi, sekali lagi studi ini tidak bermaksud membahas perdebatan teoretis terkait isu tersebut. Apa yang menjadi perhatian saya di sini adalah memberi sebuah penjelasan historis seputar ritual-ritual tertentu yang telah ada pada akhir abad ke-19, di mana para santri—lebih tepatnya *bongso putihan*—tampil menjadi partisipan utama dan karenanya berkontribusi besar dalam memberinya makna khusus berdasarkan pada pandangan dunia Islam mereka. Mengacu pada kutipan Geertz di atas, terlepas bahwa Geertz mengeluarkan ritual *slametan* dari kelompok santri, saya berpendapat bahwa proses historis yang digambarkan mengenai pembentukan santri telah menciptakan kondisi-kondisi tertentu di mana praktik-praktik keagamaan yang bersifat kompromis memiliki landasan yang kuat dalam komunitas tersebut. Seiring meluasnya pengaruh santri dalam masyarakat Jawa (Benda 1983: 14), ritual *slametan* menjadi sesuatu yang diperebutkan, di mana *santri* dan *abangan* sama-sama mendesain ulang dan memberi makna baru kepada ritual tersebut. Untuk pembahasan ini, saya mengacu pada karya-karya misionaris Belanda di Jawa yang telah disebutkan, khususnya korespondensi Poensen dan P.J. Veth, yang memberi kita bukti yang jelas mengenai *slametan* kelompok santri pada akhir abad ke-19.

Sejalan dengan penekanannya pada keragaman gagasan dan praktik keagamaan dalam masyarakat Jawa, deskripsi Poensen (1886: 2-10) menunjukkan praktik-praktik ritual di mana baik elemen *abangan* maupun *santri* dapat terlihat. Di antara praktik-praktik ritual yang dia catat adalah *ruwahan*, yang berasal dari kata Ruwah, nama Jawa untuk bulan kedelapan dalam kalender Islam, Sya'ban, tetapi masih berasal dari bahasa Arab *rûh* (jamak: *arwâh*), yang berarti jiwa atau roh. Seperti dapat dilihat dari

penamaannya, orang Jawa menandai bulan Sya'ban sebagai waktu yang diperuntukkan bagi ritual khusus untuk mengingat kematian, sebuah praktik yang berakar dalam budaya Jawa (Poensen 1886: 13-14; Geertz 1960b: 16-29). Dalam ritual ini, mereka menyediakan makanan khusus (*apem*) sebagai persembahan bagi orangtua mereka yang telah meninggal di pemakaman atau bagi makam suci di sebuah kampung (*ziyarah*). Upacara *ruwahan* ini digambarkan terdiri atas beberapa kegiatan ritual: *ujub* (sebuah pernyataan maksud yang dibacakan oleh seorang ulama desa), *ngintun-donga* (doa untuk orang yang telah meninggal), dan *megengan* (mempersiapkan makanan untuk puasa Ramadhan). *Megengan* ini diselenggarakan pada hari terakhir bulan Sya'ban atau satu hari sebelum berpuasa di bulan Ramadhan. Termasuk dalam persiapan untuk bulan Ramadhan ini adalah *adus kramas* (secara harfiah berarti "membersihkan badan"). Itu adalah tahap akhir dari rangkaian upacara *ruwahan*, yang menyimbolkan kondisi kesucian spiritual Muslim Jawa yang harus dicapai sebelum memasuki bulan suci Ramadhan (Poensen 1886: 16-18).

Selain *ruwahan*, Poensen juga melaporkan ritual-ritual *slametan* lain yang dia temukan di Jawa pada akhir abad ke-19. Ritual-ritual tersebut adalah *sura* pada hari kesepuluh Muharram (bulan pertama kalender Islam), sebuah perayaan untuk menghormati Hasan dan Husain (keduanya putra Khalifah Ali dan cucu Nabi Muhammad), dan *maulud* untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad pada hari kedua belas bulan ketiga kalender Islam—Rabiul Awal (Poensen 1886: 103-111; 154-162). Mengenai *sura*, Poensen tidak memberi penjelasan yang detail, khususnya berkenaan dengan upacaranya, seperti yang dia lakukan pada *ruwahan*. Dia memfokuskan perhatiannya pada praktik-praktik yang kemungkinan besar merupakan pengaruh Syiah pada Islam Jawa. Hanya pada halaman-halaman terakhir pembahasannya, dia

menulis bahwa orang Jawa yang dia wawancarai di desa rampaknya ridak memiliki pengerahuan yang cukup selain berdoa agar *selamat* di dunia ini dan di hari akhirat nanti (Poensen 1886: 110-1).

Mengenai *maulud*, Poensen mengarahkan perhatiannya pada cara orang Jawa merayakan hari kelahiran Nabi Muhammad. Dalam hal ini, dia mengidentifikasi dua bentuk perayaan: *grebeg maulud*, perayaan besar yang dilaksanakan elite kerajaan Jawa baik Yogyakarta maupun Surakarra, dan upacara sederhana yang diselenggarakan orang-orang Jawa di pedesaan. Bagi orang Jawa, sebagaimana umat Muslim di negara-negara lain—dia menyebut beberapa contoh dari Turki, Mesir, India, dan Maroko (Poensen 1886: 159-160)—*maulud* lebih semata-mata sebuah perayaan dan diketengahkan sebagai perhatian dari para elite kerajaan dan penduduk desa (Poensen 1886: 159). Oleh karena itu, seperti dalam hal *ruwahan* dan *sura*, perayaan *maulud* dilaksanakan dalam benruk festival budaya di mana *bongso putihan* dan *bongso abangan* serta *priyayi* ikut serta di dalamnya. Perbedaannya terletak dalam fakta bahwa *bongso putihan* memasukkan bacaan zikir (mengingat Tuhan) dalam upacara ritual *maulud*, sedangkan *abangan* dan *priyayi* lebih cenderung memasukkan pertunjukan wayang Jawa sebagai bagian upacara perayaan (Poensen 1886: 159; 162).

Melalui fakta-fakta yang telah disebutkan di atas, yang berasal dari observasi Poensen secara langsung, jelas bahwa ritual *slametan*, yang juga dikenal dengan *kenduren*, diselenggarakan dengan cara sedemikian rupa yang menunjukkan bahwa praktik-praktik keagamaan kaum santri secara sosiologis bersifat kompromis. Memang, banyak bagian dari upacara *slametan* dapat ditelusuri asalnya dalam tradisi Islam yang dikenal di negara-negara Muslim, sebagaimana ditunjukkan oleh studi Woodward (1988: 62-83) mengenai Jawa kontemporer. Meski demikian, harus ditekankan bahwa yang menjadi ciri menonjol dari praktik-praktik ritual

tersebut adalah perumusannya ke dalam bentuk yang disesuaikan dengan lingkungan budaya Jawa. Dalam kaitan ini, santri muncul lebih sebagai pemberi makna Islam terhadap praktik-praktik keagamaan kelompok abangan yang sudah lama dijalankan. Dalam pelaksanaannya, mereka berkontribusi terhadap terciptanya praktik-praktik ritual baru yang secara kultural sangat bermakna bagi masyarakat Jawa.

Kembali kepada laporan Poensen, tampak bahwa kepercayaan-kepercayaan pra-Islam di Jawa masih hidup, dan menjadi unsur penting dalam ritual *slametan* yang semakin terislamkan yang telah dia gambarkan (Poensen 1886: 6-7). Memang, Poensen menggambarkan ritual-ritual di atas dalam pengertian Islam, menyamakannya dengan kewajiban keagamaan utama umat Muslim—mengucap dua kalimah syahadat, shalat lima waktu, puasa, zakat, dan haji. Dalam kenyataannya, hal itu tidaklah mengherankan. Model adaptasi Islam ini tidak hanya terjadi pada masyarakat Jawa. Pola yang sama juga dapat diamati, misalnya dalam pengalaman masyarakat Aceh (Snouck Hurgronje 1906: I, 214-216) dan masyatakat Gayo (Bowen 1993) di Sumatera. Terkait dengan studi ini, yang lebih penting ditekankan adalah, ritual *slametan* menegaskan keberadaan komunitas santri (atau *bongso putihan*) pada akhir abad ke-19 di Jawa, dengan ulama menjadi intinya. Ritual-ritual tersebut menjadi semakin terislamkan hingga diterima sebagai bagian dalam kehidupan keagamaan santri, yang kemudian ditemukan dan dihidupkan kembali pada awal abad ke-20.[]

7

MUNCULNYA ARENA BARU: Hindia Belanda Modern dan Jaringan yang Berubah

Hindia Belanda yang Tengah Berubah

KETIKA ulama pesantren semakin kuat tampil sebagai elite sosial-keagamaan di wilayah pedesaan, perkembangan baru mulai muncul di daerah perkotaan. Perkembangan tersebut bermula dari perubahan kebijakan kolonial yang mulai fokus pada peningkatan kesejahteraan rakyat Hindia Belanda, "Politik Etis". Dipelopori seorang pengacara yang pernah tinggal di Hindia Belanda (1889-1897), Conrad Th. Van Deventer (1857-1915), kebijakan baru ini mulai diterapkan secara efektif ketika W.F. Idenburg menjadi Menteri Koloni (1902-1905, 1908-1909, 1918-1919). Meski mengundang pendapat dan penafsiran berbeda-beda, yang menyebabkan ketidaksesuaian dalam implementasinya (van Neil 1984: 36-46), politik etis bagaimanapun berdampak besar pada Hindia Belanda di awal abad ke-20. Di samping perkembangan

ekonomi dan perubahan sosial-budaya, dampak penting lain adalah tumbuhnya sebuah elite baru berpendidikan modern. Meski jumlah mereka kecil jika bandingkan dengan total penduduk, kelompok yang baru muncul tersebut menjadi satu golongan penting yang menentukan alur sejarah di Hindia Belanda (van Niel 1984: 46-72).

Politik Etis harus dilihat sebagai bagian dari proyek kolonial. Politik etis melanjutkan dan mengembangkan apa yang telah dimulai Holle dan Snouck Hurgronje pada abad ke-19. Mengenai Holle, selain merekrut para penghulu menjadi pejabat kolonial, dia juga terlibat dalam upaya mencangkok gagasan Barat ke dalam kelas aristokrat Priangan. Pada 1865, bersama-sama dengan Muhammad Moesa, Holle mendirikan Akademi Pelatihan Guru untuk Sekolah-Sekolah Pribumi (Kweekschool voor Onderwijzers op Inlandsche Scholen) di Bandung. Pada saat yang sama, Holle dan Moesa juga terlibat dalam penerbitan buku, yang didanai pemerintah, untuk bahan bacaan sekolah tersebut. Melalui cara ini, Holle mulai meluncurkan visi pendidikannya. Seperti imbauannya agar para penghulu menggunakan tulisan Latin, Holle merancang sekolah-sekolah yang dia dirikan untuk terlibat dalam "pemberantasan takhayul dan pada saat yang sama memoderasi atau membendung pengaruh berbahaya kiai-kiai yang dendam atau penuh permusuhan dan yang serupa dengan itu, serta fanatisisme" (Steenbrink 1993: 79).

Seperti Holle, Snouck Hurgronje juga memusatkan perhatiannya pada upaya emansipasi Muslim Hindia Belanda, khususnya keluarga-keluarga ningrat, dari apa yang dia lihat sebagai "sampah abad pertengahan yang telah menyeret Islam dalam kemunduran untuk waktu yang sangat lama" (Snouck Hurgronje 1915: 79). Snouck Hurgronje berharap bahwa Muslim Hindia Belanda mampu beradaptasi dengan ide-ide baru yang berasal dari tradisi

liberalisme Barat abad ke-19 (Benda 1972: 85). Karenanya, Snouck Hurgronje menjadikan kelas aristokrat sebagai kelompok pertama yang harus ditarik ke dalam pusaran kolonial. Ini tecermin pada patronasenya kepada keluarga Djajadiningrat di Banten. Selain Achmad, saudara laki-lakinya—Hoesein (1886-1960) dan Hasan—kemudian direkrut untuk berpartisipasi dalam proyek kolonial Snouck Hurgronje. Lebih jauh, di bawah lindungan Snouck Hurgronje, Hoesein meneruskan studinya di Belanda. Dia terdaftar sebagai mahasiswa Universitas Leiden pada 1905, di mana Snouck Hurgronje diangkat sebagai profesor pada 1906 menggantikan gurunya, De Goeje (Boland dan Farjon 1983: 32).

Patronase Snouck Hurgronje terhadap pemuda berbakat seperti Hoesein mencerminkan visinya atas koeksistensi Belanda-Hindia yang hidup berdampingan di masa depan. Dalam rangkaian ceramah yang disampaikan pada Akademi Studi Administrasi Hindia Belanda (The Dutch East Indian Academy of Administrative Studies) di Leiden pada 1911, Snouck Hurgronje mempromosikan kebijakan etis "asosiasi", berharap dari Muslim yang telah teremansipasikan seperti Achmad dan Hoesein akan lahir Hindia Belanda sebagai bagian spiritual dari Belanda: "lahirnya sebuah negara Belanda, yang terdiri dari dua negara yang secara geografis berjauhan tetapi secara spiritual satu kesatuan, salah satunya di Eropa barat laut dan yang lainnya di Asia Tenggara" (Snouck Hurgronje 1915: 79).

Demikianlah, Snouck Hurgronje dan Holle telah meletakkan dasar bagi Kebijakan Etis. Keinginan Snouck Hurgronje untuk mengarahkan sikap mental rakyat Hindia Belanda kepada modernitas menjadi sumber kebijakan J.H. Abendanon ketika dia menjadi Direktur Pendidikan di Hindia Belanda (1900-1905). Seperti Snouck Hurgronje, Abendanon menekankan sebuah pendekatan elitis, di mana pendidikan harus diarahkan untuk

menghasilkan elite pribumi yang teremansipasi seperti Achmad dan Hoesein. Maka, di bawah Abendanon, pada 1900 *hoofdscholen* tua (sekolah-sekolah kepala) di Magelang, Purbalingga, dan Bandung direorganisasi menjadi pusat-pusat pelatihan untuk para pegawai pribumi, OSVIA (Opleidingscholen voor Inlandsche Ambtenaren). Sekolah ini kemudian dibuka untuk rakyat Hindia Belanda, tidak hanya khusus bagi elite aristokrat, dengan syarat mereka telah menyelesaikan Sekolah Rendah Eropa. Pada 1900-1902, Sekolah Dokter-Jawa di Weltreveden juga diubah menjadi STOVIA (School to Opleiding van Inlandsche Artsen), sekolah untuk pelatihan para dokter pribumi (Ricklefs 2001: 199-200; Nagazumi 1968).

Dengan mereorganisasi sekolah-sekolah tersebut, Abendanon berusaha memperlebar kesempatan bagi rakyat biasa di Hindia Belanda untuk mengikuti sekolah-sekolah Belanda. Dia bahkan menghapus iuran bagi orangtua yang pendapatannya di bawah 50 gulden per bulan. Namun demikian, dia menghadapi oposisi, termasuk dari para bupati konservatif yang enggan beradaptasi dengan situasi yang sedang berubah (Nagazumi 1968: 20). Oposisi ini menjadi makin kuat ketika dia mulai mengusulkan pendidikan bagi kaum perempuan Hindia Belanda. Hubungan Abendanon dengan Raden Ajeng Kartini (1879-1904) membuktikan hal ini. Seperti yang telah dilakukan Snouck Horgronje pada keluarga Djajadiningrat, Abendanon mengusulkan putri seorang Bupati Jepara, Mas Adipati Arya Sasraningrat, untuk memperoleh pendidikan melalui Sekolah Rendah Eropa di Jepara. Akan tetapi, tidak seperti Snouck Hurgronje, Abendanon gagal. Kartini, tidak seperti Hoesein yang pergi belajar ke Universitas Leiden,[1] harus menikah dengan—atas perintah ayahnya—Raden Adipati Djajadiningrat, Bupati Rembang. Tragisnya, Kartini meninggal pada usia 25 tahun, beberapa hari setelah melahirkan anak pertamanya (Ricklefs 2001: 200).[2]

Meski demikian, Abendanon telah membuka kesempatan bagi rakyat Hindia Belanda untuk mengenyam pendidikan Belanda. Reformasi pendidikan yang dia cetuskan terus berkembang. Pada 1917, pemerintah membangun kembali di antaranya Sekolah Kelas Pertama menjadi Hollandsch-Inlandsche School (HIS). Meski masih ditujukan bagi elite Hindia Belanda, HIS secara resmi menjadi bagian sisrem pendidikan Eropa, dengan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantarnya. Di atas HIS, Belanda mendirikan MULO (Meer Uitgebreid lager onderwijs), sehingga para pelajar Hindia Belanda dapat memiliki kedudukan yang sama seperti orang Belanda dan orang Cina yang telah mendirikan lembaga mereka sendiri, Hollandsch-Chineesch School. Pada tahun 1919, AMS (Algemene Middelbare Scholen) didirikan dalam rangka menyediakan tingkat pendidikan yang lebih tinggi bagi para pelajar. Namun demikian, untuk tingkat universitas, para pelajar tersebut harus pergi ke Belanda, seperti halnya Hoesein Djajadiningrat setelah menyelesaikan HBS (Hoogere Burgerschool), sekolah kelas menengah atas (Ricklefs 2001: 201; Brugmans 1938).

Dengan berdirinya sekolah-sekolah tersebut, jumlah rakyat Hindia Belanda yang terdidik di sekolah-sekolah Barat meningkat, dari hanya 269.940 pada tahun 1900 menjadi 1,7 juta pada tahun 1930-an. Jumlah ini tentu saja tidak signifikan jika dibandingkan dengan total penduduk Hindia Belanda. Jumlah rakyat yang terdidik mencapai tidak lebih dari 3 persen, menegaskan bahwa Belanda tidak pernah membuat komitmen untuk pendidikan masyarakat yang sama sebagaimana yang diterapkan Inggris di Malaysia dan India, dan bahkan Amerika Serikat di Filipina (Ricklefs 2001: 2003). Meski demikian, reformasi etis dalam bidang pendidikan relah menciptakan sebuah lapisan baru dalam masyarakat Hindia Belanda yang akrab dengan modernitas, yang diistilahkan van Niel (1984) sebagai "elite Indonesia modern". Mereka berbeda dari elite

tradisional yang kedudukannya semata-mata berdasarkan kelahiran dan keturunan.

Perkembangan di atas memunculkan diversifikasi di dalam kaum priyayi. Di samping aristokrat pribumi lama dan para administrator (*pangreh praja*), priyayi mulai meliputi sebuah kelompok sosial baru yang dikenal sebagai "inteligensia". Di sini, Sekolah Dokter-Jawa memegang peranan penting. Sekolah ini, yang pada 1900-1902 direorganisasi menjadi STOVIA, menjadi sumber utama bagi munculnya priyayi baru. Ketimbang menjadi *pangreh praja*, priyayi baru lebih memilih posisi-posisi baru yang tersedia di kota-kota, seperti guru, jurnalis, dan intelektual (Sutherland 1979: 56). Memang, priyayi baru berasal dari latar belakang priyayi lama. Kebijakan Pemerintah Belanda dibuat untuk memberi kesempatan kepada keluarga priyayi memperoleh pendidikan. Tetapi, pengalaman belajar di sekolah Dokter-Jawa mendorong mereka untuk masuk dalam heterogenitas masyarakat perkotaan, di mana mereka berbaur dengan gaya hidup peranakan Cina dan Arab, Indo-Eropa (Erasia), dan kelompok santri. Akibatnya, mereka mulai memisahkan diri dari akar budaya yang menjadi asal-usul mereka. Mereka tampil sebagai kelompok yang secara kritis menggugat otoritas priyayi lama (Sutherland 1979: 57). Lebih jauh, dengan latar belakang sosio-budaya ini, mereka tampil ke panggung diskursus yang tengah berkembang, memperkenalkan ide kemajuan bagi rakyat Hindia Belanda.

Ide Kemajuan

DALAM diskursus kemajuan ini, Abdul Rifai (1871-1932), seorang Minang lulusan Sekolah Dokter-Jawa, layak mendapat perhatian. Dengan *Bintang Hindia*—majalah berbahasa Melayu yang dia terbitkan bersama H.C.C. Clockener Brousson di Belanda pada

1902—Abdul Rifai terlibat tidak hanya dalam advokasi, tetapi juga perumusan gagasan kemajuan untuk rakyat Hindia Belanda. Didesain dalam kerangka Politik Etis, *Bintang Hindia* diterbitkan dengan tujuan "memperkenalkan perkembangan budaya penduduk pribumi dan memperkuat ikatan antara Belanda dan daerah jajahannya" (Adam 1995: 98-107). Oleh karena itu, gagasan kemajuan yang dimuat *Bintang Hindia* bertujuan mencapai standar modernitas Barat.

Abdul Rifai lulus dari Sekolah Dokter-Jawa di Batavia pada 1887. Dia kemudian bekerja sebagai seorang dokter pemerintah di sebuah perusahaan perkebunan di Deli, Sumatera, sembari aktif dalam jurnalisme. Pada 1889, dia berangkat ke Belanda untuk melanjutkan studinya di Utrecht. Sambil menunggu balasan atas permintaannya agar dibebaskan dari syarat-syarat penerimaan masuk perguruan tinggi—dia meminta universitas tersebut memberikan angka kredit atas kerjanya di Hindia Belanda—Abdul Rifai tinggal di Amsterdam. Di sini, di samping terlibat dalam perkumpulan yang mendukung Politik Etis, dia juga membangun hubungan dekat dengan H.C.C. Clockener Brousson (lahir 1871), orang muda Belanda yang bekerja sebagai staf militer yang berbasis di Hindia yang tengah cuti di Belanda (Poeze 1989: 90). Clockener Brousson dan Abdul Rifai kemudian menerbitkan *Bintang Hindia*. Didukung tiga kongsi bisnis terkemuka yang memiliki hubungan dengan Hindia Belanda (*the Vereeniging Oost en West, Vereeniging Moederland en Kolonien*, dan *the Algemeen Nederlandsch Verbond*), dan juga Pemerintah Belanda, *Bintang Hindia* muncul menjelang akhir 1902 dengan pesan etis sebagai isi utamanya (Laffan 2003: 97). Didesain sedemikian rupa, *Bintang Hindia*—dengan penyajian dan ilustrasi gambar berkualitas tinggi meniru majalah-majalah Belanda—meraih sukses dengan oplah ribuan eksemplar. Pada 1

Januari 1903, ketika edisi pertamanya diluncurkan, *Bintang Hindia* telah memiliki enam ribu pelanggan (Poeze 1989: 92).

Melalui majalah tersebut, Abdul Rifai menyampaikan ide kemajuan kepada masyarakat Hindia Belanda. Dalam nomor contoh pertamanya pada Juli 1902, Abdul Rifai sangat menekankan pentingnya rakyat Hindia Belanda memiliki pengetahuan sebagai landasan untuk mencapai kondisi kemajuan atau status yang dia sebut *bangsawan pikiran* (kemuliaan karena memiliki intelektualitas) (Adam 19915: 102). Sebagai lawan dari *bangsawan usul* (kemuliaan karena kelahiran), Abdul Rifai melihat *bangsawan pikiran* sebagai rumusan bagi masyarakat Hindia Belanda yang dicitakan, di mana capaian pengetahuan—bukan asal-usul atau keturunan—menjadi dasar bangunan sosial masyarakat. Baginya, pengetahuan seperti senjata seorang tentara untuk menggapai kemenangan dan kemajuan. *Bangsawan pikiran*, dengan pengetahuan yang mereka pelajari dari Belanda, akan membawa Hindia Belanda ke arah kemajuan (Adam 1995: 102). Dengan ini, Rivai tampil sebagai pejuang politik etis yang mendorong rakyat Hindia Belanda untuk berpartisipasi di dalam, dan mengambil keuntungan dari apa yang ditawarkan Belanda.

Penting ditegaskan, Abdul Rivai mengidentifikasi kaum *bangsawan pikiran* sebagai *kaum muda*, sebuah istilah yang kemudian erat dilekatkan pada gerakan pembaruan Islam di Sumatera Barat. Seperti akan saya perlihatkan nanti, pesan *kaum muda* Abdul Rivai pada dasarnya sama dengan gerakan pembaruan Islam. Abdul Rivai menggunakan istilah *kaum muda* sebagai "semua rakyat Hindia Belanda (muda dan tua) yang tidak lagi mau mengikuti *atoeran koeno* melainkan, sebaliknya, lebih menekankan pada pencapaian kehormatan diri melalui pengetahuan dan ilmu" (*Bintang Hindia*, 14, 1905: 159). Abdul Rivai menggunakan istilah *kaum muda* dengan mengacu pada gerakan orang Cina di Hindia Belanda,

Tiong Hoa Hwee Koan, yang menurutnya progresif (*kaum muda*), dan karenanya harus diikuti oleh rakyat Hindia Belanda. Pada saat yang sama, dia menyebut kelompok penentang mereka sebagai konservatif (*kaum kuna*) (*Bintang Hindia*, 1, 1904: 5).

Menyadari peran penting *kaum muda*, Abdul Rivai pada 1905 menyerukan untuk mendirikan sebuah asosiasi, Perhimpunan Kaum Muda, guna menyatukan elemen-elemen progresif dalam rakyat Hindia Belanda. Namun, gagasan ini membuatnya terlibat dalam kontroversi dan konflik dengan rekannya di *Bintang Hindia*, Clockener Brousson, yang memiliki pandangan politik yang berbeda. Akibatnya, Rivai keluar dari dewan redaksi pada Juni 1907, membuat masa depan majalah tersebut dalam ketidakpastian. Ketika Rivai mulai lebih berkonsentrasi pada studi kedokterannya di Belgia, *Bintang Hindia* berhenti terbit pada 15 Juni 1907 (Adam 1995: 106).

Gagasan Abdul Rivai untuk mendirikan Perhimpunan Kaum Muda—seperti dilakukan komunitas Cina dengan Tiong Hoa Hwee Koan mereka (Williams 1960)—adalah satu langkah lebih awal dari Wahidin Soedirohoesodo ketika dia mendirikan Budi Utomo tahun 1908, yang secara konvensional diterima sebagai penanda gerakan nasionalis pertama di Indonesia. Memang, Abdul Rivai-lah yang disebut-sebut Wahidin ketika dia mengampanyekan pendirian Budi Utomo (Nagazumi 1989: 49). Namun demikian, tidak seperti Abdul Rivai dari Minangkabau, Wahidin memiliki ikatan kuat dengan lingkaran priyayi. Setelah lulus dari sekolah yang sama dengan Abdul Rivai, dia mengabdikan dirinya untuk peningkatan status priyayi. Dia menjadi editor *Retnadhoemilah*, sebuah majalah untuk bacaan kaum priyayi. Dan Wahidin mengarahkan gerakan Budi Utomo lebih pada menyediakan pendidikan Barat bagi kaum priyayi Jawa (Ricklefs 2001: 207-208).

Karenanya, bukan tanpa alasan jika Adam (1995: 101) menggambarkan Abdul Rivai, dengan *Bintang Hindia*-nya, sebagai "penyebar nasionalisme Indonesia", sebab majalah inilah yang pertama kali memperkenalkan dan memopulerkan istilah *bangsa Hindia*. Namun, seperti dikemukakan Laffan (2003: 100-102), terlalu dini untuk mengaitkan ide Rivai dalam *Bintang Hindia* dengan nasionalisme. Yang pasti, melalui majalah ini, Rivai telah memopulerkan ide kemajuan dan menghubungkannya dengan "kaum muda". Dengan demikian, dia telah berkontribusi memperkenalkan ide tersebut ke pusat diskursus publik yang tengah muncul di Hindia Belanda.

Maka, tidaklah mengagetkan jika Datuk Sutan Maharadja dari Minangkabau menggunakan istilah kemajuan yang sama dengan Abdul Rivai di Belanda, meski dengan penafsiran yang berbeda. Datuk Sutan Maharadja berpendirian, kemajuan harus diarahkan untuk menghidupkan kembali kearifan lokal. Dia mendukung dan memimpin kelompok yang disebut "Melayu Muda" pada 1906. Dia juga mendorong pendidikan untuk perempuan, ketika dia mendirikan sekolah menenun pertama di Padang pada 1909 dan mengorganisasi penerbitan koran feminis pertama, *Soenting Melaju* (Hiasan Melayu) pada 1911. Koran ini, yang diterbitkan oleh Ratna Djuita (putrinya) dan kemudian Rohana Kudus, tampil menjadi forum pertama untuk perempuan Minangkabau terdidik di Sumatera Barat (Abdullah 1971: 12-13).

Di luar Minangkabau, ide kemajuan juga muncul di tengah Muslim di daerah-daerah perkotaan di Hindia Belanda yang jumlahnya semakin meningkat pada awal abad ke-20 (Wertheim 1956: 207-215). Di Jawa, sebagian besar mereka adalah para pengusaha industri batik di kota-kota utama di Pulau Jawa (Shirashi 1990: 23-25). Kebanyakan bermukim di kantong-kantong Muslim di perkotaan (*kauman*), mereka akrab dengan gaya hidup

modern masyarakat kota dan lebih mudah beradaptasi dengan ide kemajuan. Kaum Muslim yang berbasis di perkotaan inilah yang memberi arah baru diskursus kemajuan, yang dirumuskan dalam terma-terma keislaman.

Islam dalam Diskursus Kemajuan

DI sini, saya mulai dengan Raden Mas Tirtoadisurjo (1875-1918). Dia adalah seorang priyayi Jawa baru yang mengawali pendirian sebuah organisasi modern dengan label Islam, dan organisasi itu dibentuk sebagai motor penggerak bagi kemajuan.

Lahir di Blora, Jawa Tengah, Tirtoadisurjo berasal dari sebuah keluarga bupati di Bojonegoro. Seperti priyayi lain pada masanya, dia memperoleh pendidikan Belanda. Dia masuk STOVIA, sebagaimana Abdul Rivai atau Wahidin, tetapi tidak tamat. Perhatiannya pada jurnalisme membuatnya lebih aktif dalam menulis ketimbang menghabiskan waktu menyelesaikan ujian akhirnya, *Inlandsche Arts examination*, sebagai syarat untuk menjadi dokter Jawa (Adam 1995: 1015). Seperti lulusan STOVIA lainnya, dia menolak menjadi pegawai sipil pemerintah sebagai seorang *pangreh praja*. Khusus bagi Tirto, penolakan ini juga barangkali terkait pengalamannya pada 1888 ketika dia melihat kakeknya, Tirtonoto, dipecat dari Bupati Bojonegoro, yang rupanya korban dari serangan yang direncanakan oleh seorang *patih* dan saudaranya, pembantu residen berkebangsaan Indo-Eropa (Sutherland 1979: 57).

Karier Tirtoadisurjo di jurnalisme bermula ketika dia menjadi koreponden untuk *Hindia Ollanda* pada 1894, dan kemudian sebagai pemimpin redaksi *Pemberita Betawi* dari April 1902 sampai 1903. Tidak lama setelah itu, dia mulai menerbitkan majalahnya sendiri, *Soenda Berita*, pada Agustus 1903. Inilah majalah milik

pribumi pertama yang terbit mingguan dalam bahasa Melayu (Adam 1995: 109-110). Namun, namanya mulai mencuat ketika dia menerbitkan *Medan Priyayi*, majalah mingguan yang terbit pertama kali pada 1 Januari 1907, dengan Tirtoadisurjo sebagai editor dan sekaligus pengelola. Majalah ini dibuat untuk mewakili aspirasi Sarekat Priyayi, sebuah perkumpulan yang dia coba dirikan sebagai hasil perjalanannya keliling Jawa pada Maret 1906 (Shiraishi 1990: 33).[3] Penerbitan majalah itu terwujud dengan dukungan priyayi Temenggoeng Pandji Ardjodinoto, Kepala Jaksa Cirebon, yang menyumbang 1.000 gulden. Selain itu, para priyayi menjadi setengah dari pelanggannya (Adam 1995: 110-111).

Dengan keberhasilan *Medan Priyayi*, Tirto melangkah lebih jauh ke dalam bisnis penerbitan. Tidak lama setelah meluncurkan *Medan Priyayi*, dia menerbitkan majalah bulanan *Soeloeh Keadilan* (April 1907). Seperti halnya *Medan Priyayi*, *Soeloeh Keadilan* secara finansial didukung oleh priyayi dermawan, di antaranya Raden Adipati Aria Prawiradiningrat yang menyumbang 1.000 gulden. Namun, untuk mendirikan bisnis pers, dia membutuhkan dukungan keuangan yang berkelanjutan. Karena alasan itu, dia mendekati Haji Mohammad Arsad, pemegang saham utama H.M. Arsad & Co, yang kemudian setuju menyuntikkan dana yang dibutuhkan dalam menerbitkan dua majalah tersebut. Selain itu, untuk pembaca perempuan, Tirto menerbitkan *Poetri Hindia*, yang terbit pertama kali pada Juni 1908.

Tirto terus berusaha memperoleh dukungan kaum priyayi untuk bisnis penerbitannya. Dia menjadikan Bupati Karanganyar, Raden Temenggoeng Tirto Koesoemo, sebagai patronnya, dan meminta istri-istri priyayi terkemuka, juga beberapa wanita Belanda dan indo-Eropa, untuk masuk dalam dewan redaksi baik *Medan Priyayi* maupun *Poetri Hindia*. Dengan cara itulah, bisnis Tirto mulai berkembang. Tirto kemudian mengubah *Medan Priyayi*

dari semula sebatas majalah menjadi sebuah persekutuan dagang (*maatschappij*). Dengan persetujuan dari Pemerintah Belanda (10 Desember 1908), dia mendirikan Toko Buku Jawa Medan Priyayi, perusahaan penerbitan dan alat tulis (Javansche Boekhandel en Drukkerij en Handel in Schrijfbehoeften Medan Prijaji) dengan total modal 75.000 gulden (Adam 1995: 112-113).

Tirtoadisurjo yang mulai dikenal sebagai pengusaha inilah yang kemudian mendirikan Sarekat Dagang Islam (SDI) pada Maret 1909, dengan misi utama memperjuangkan kepentingan umat Muslim Hindia Belanda. Kerja sama bisnisnya dengan Mohammad Arsad menjadikan Tirto memiliki hubungan dengan keluarga Ba Junaid, saudagar Arab terkemuka di Batavia (Syaikh Ahmad bin Abdurrachman dan Syaikh Mohammad bin Said), yang diminta Tirto untuk menjadi anggota utama SDI (Mobini-Kesheh 1999: 42-44). Maka, melalui sebuah pertemuan pada 27 Maret 1909 di kediaman Tirto di Bogor (Buitenzorg), lahirlah SDI. Melalui SDI inilah, Tirto memelopori berdirinya sebuah organisasi di mana baik elite pribumi maupun orang Hadrami terlibat dalam usaha ekonomi, dengan menjadikan Islam sebagai identitasnya. Bagi Tirto, SDI merupakan wadah bagi umat Muslim Hindia Belanda untuk berjuang memperbaiki lemahnya kemampuan manajerial mereka dalam bidang ekonomi dan bisnis (*Medan Priyayi*, 3, 1909).

Namun, semangat kewirausahaan Tirtoadisurjo menemui hambatan struktural. Pemerintah Belanda tidak memiliki dasar legal untuk memberi izin bagi sebuah asosiasi perdagangan antara pribumi dengan orang-orang Arab. Akan tetapi, Tirtoadisurjo sudah demikian terkenal, dan dihubungkan secara erat dengan berkembangnya gagasan kemajuan. Hal ini terutama di kalangan masyarakat perkotaan yang memiliki akses besar pada media cetak yang dia terbitkan, *Medan Priyayi*. Kepada Tirtoadisurjo-lah, H. Samanhoedi (1868-1956), seorang pengusaha batik terkenal dari

Solo, berkonsultasi ketika dia mendirikan Sarekat Dagang Islam di kotanya pada 1911. Terkenal karena mendirikan SDI, Tirto diminta membuat rancangan anggaran dasar pertama SDI di Solo, 11 November 1911, yang kemudian menjadi tanggal lahirnya Sarekat Islam (SI) (Noer 1973: 102-103). Didirikan atas dasar semangat kemajuan, SI memfokuskan diri pada upaya peningkatan kesejahteraan, kemakmuran, dan kejayaan negeri (Noer 1973: 104).

Bagi Samanhoedi, semangat kemajuan yang diusung figur terkemuka seperti Tirtoadisurjo memiliki makna khusus bagi ekonomi lokal di Solo. Samanhoedi telah lama terlibat dalam upaya melindungi para pengusaha batik pribumi dari eksploitasi pengusaha Cina dengan membangun sebuah asosiasi, Rekso Roemekso. Tepat sebelum SI terbentuk, orang Cina—yang sebagian terilhami oleh Revolusi Cina tahun 1911—menjadi lebih arogan dan semakin kuar mengeksploitasi pedagang-pedagang pribumi menyusul investasi mereka pada industri batik di Solo (Shiraishi 1990: 39-40; Noer 1973: 103). Dengan demikian, ekonomi menjadi faktor penting dalam kemunculan SI, dan menentukan arah perkembangannya. Bersamaan dengan pertumbuhan organisasi ini, terjadi berbagai serangan dan boikot anti-Cina yang dilakukan oleh para pemimpin dan anggota SI (Shiraishi 1990: 46-47).

Gerakan sosial-ekonomi SI terus berkembang, hingga naiknya H.O.S. Tjokroaminoto (1882-1934) dari Surabaya sebagai pemimpin tertinggi SI tahun 1916. Setelah aktif di SI Surabaya sejak 1912, Tjokroaminoto dipercaya untuk merumuskan anggaran dasar baru SI menyusul sikap Pemerintah Belanda yang menunda memberi izin pada Agustus 1912, dan malah melihatnya sebagai sebuah ancaman bagi *rust en orde*. Dengan tampilnya Tjokroaminoto, gambaran SI sebagai sebuah gerakan politik mulai muncul. Tjokroaminoto mengubah haluan SI dari penciptaan

kemajuan bagi rakyat Hindia Belanda menjadi "perjuangan untuk pemerintahan sendiri, atau setidaknya rakyat Indonesia diberi hak menyuarakan aspirasi mereka dalam persoalan-persoalan politik" (Noer 1973: 104, 112).

Saya akan kembali lagi pada perkembangan SI nanti. Di sini, poin utama untuk ditekankan adalah, SI menandai munculnya kepemimpinan baru dalam Islam Hindia Belanda, di mana figur-figur seperti jurnalis-pengusaha Tirtoadisurjo, dan pedagang batik Samanhoedi, juga Tjokroaminoto, muncul sebagai pemimpin-pemimpin baru Muslim Hindia Belanda, yang menyuarakan ide kemajuan yang sama dengan yang disuarakan kalangan priyayi baru. SI didefinisikan sebagai sebuah asosiasi umat Muslim yang bekerja dalam kerangka semangat etis kemajuan, di mana Islam dijadikan sebagai "penanda kepribumian (*nativeness*)" (Shiraishi 1990: 43), dan sebagai motor penggerak perjuangan demi kemajuan.

Selain SI, termasuk dalam hal ini adalah kebangkitan masyarakat Arab. Orang-orang Arab di Hindia Belanda telah memulai upaya untuk kemajuan bagi komunitas mereka sendiri beberapa tahun sebelum lahirnya SI. Sekitar tahun 1905, mereka mendirikan Jam'iyyah al-Khair (Perkumpulan untuk Kesejahteraan) di Batavia. Mengikuti orang Cina, Jam'iyyah al-Khair didirikan atas dasar ide kemajuan, yang dijadikan sebagai misi utamanya. Di samping memimpikan identitas kearaban dalam situasi Hindia Belanda yang tengah berubah, mereka juga turut serta dalam menyediakan pendidikan modern (sekolah-sekolah Arab), menerbitkan majalah dan koran, serta berbagai kegiatan sosial lainnya (Mobini-Kesheh 1999: 35-41; 1996: 237-256; Mandal 1994: 165-169; Noer 1973: 58-63).

Sementara Jam'iyyah al-Khair dihubungkan dengan garis tradisionalis kearaban (*'Alawiyyun Sada* [kaum sayyid]), muncul

juga di tengah komunitas Arab sebuah faksi reformis (*Irsyâdiyyun* atau *Irsyâdis*), yang mendorong munculnya sebuah perkumpulan berhaluan reformis, al-Irsyad (Jam'iyyah al-Islah wa al-Irsyâd al-'Arabiyyah, Persatuan Arab untuk Pembaruan dan Panduan) pada 1915. Al-Irsyad didirikan oleh seorang ulama asal Sudan, Ahmad Soorkatie (Ahmad Surkitt a l-Anshari, 1872-1934).[4] Dia datang ke Batavia pada 1911 sebagai guru di sebuah sekolah Jam'iyyah al-Khair. Namun, tidak lama setelah itu, dia keluar dari perserikatan karena kritik kerasnya terhadap praktik mencium tangan sayyid, dan karena pendapatnya mengenai pernikahan yang mengatakan bahwa non-sayyid boleh menikahi putri syarifah (Mobini-Kesheh 1999: 52-58; Noer 1973: 63-69). Oleh karena itu, melalui pembaruan Ahmad Soorkatie, al-Irsyad kemudian muncul dengan agenda membangun sekolah-sekolah yang berorientasi pembaruan dan menerbitkan majalah serta koran (Mobini-Kesheh 1999: 71-90).

Terlepas dari kontroversi dan isu-isu pertentangan antara Jam'iyyah al-Khair dan al-Irsyad, asosiasi-asosiasi ini sesungguhnya menandai kebangkitan Arab (*nahdha*), dan karenanya berkontribusi bagi kemunculan Islam dalam diskursus publik yang tengah muncul di Hindia Belanda. Baik Jam'iyyah al-Khair maupun al-Irsyad menyuarakan kemajuan yang sama seperti yang disuarakan para priyayi baru dan pemimpin SI. Ahmad Soorkatie memiliki peran khusus. Dia menyuntikkan semangat pembaruan Islam tidak hanya ke dalam *nahdhah* Arab terutama melalui sekolah-sekolah al-Irsyad, tetapi juga kepada Muslim reformis yang tengah muncul di Hindia Belanda.

Peran Islam dalam diskursus berorientasi kemajuan di Hindia Belanda makin menguat dengan kembalinya para pelajar Muslim dari Kairo, Mesir. Menjadikan reformisme Islam sebagai agenda—di mana penciptaan kemajuan menjadi perhatian utamanya—

mereka memiliki pemikiran yang sama dengan priyayi baru seperti Tirtoadisurjo dan masyarakat kota yang sedang tumbuh seperti Samanhoedi dan *nahdhah* komunitas Arab. Para pembaru dari Kairo telah mendorong munculnya pemimpin-pemimpin agama baru di Hindia Belanda yang tengah berubah pada awal abad ke-20. Berikut ini, saya akan menunjukkan bagaimana semangat para reformis Kairo tersebut sampai ke Hindia Belanda. Dalam kaitan ini, saya awali dengan komunitas Jawi di Makkah, yang mulai berubah seiring dengan tumbuhnya Kairo sebagai pusat baru bagi perkembangan Islam di Hindia Belanda.

Komunitas Jawi yang Berubah dan Tampilnya Ahmad Khatib

MENJELANG akhir abad ke-19, Makkah—yang telah lama menjadi pusat model pengajaran tradisional pesantren—mulai berubah. Hal ini terkait dengan kematian seorang ulama Jawi terkemuka pada 1897, Nawawi Banten, dan munculnya Ahmad Khatib dari Sumatera Barat sebagai pemimpin komunitas Jawi di Makkah. Ahmad Khatib (Ahmad bin Abdul Latif al-Khatib al-Minangkabawi, 1860-1915) dilahirkan sebagai orang Minang, dan melambangkan pentingnya *rantau* dalam perkembangan Alam Minangkabau. Dia berasal dari keluarga ulama. Kakeknya, Abdullah, adalah seorang imigran Hijaz yang bermukim di Kota Gadang dan berhasil menjadi elite religius di daerah tersebut sebagai *khatib nagari*. Ayahnya, Abdul Latif, adalah kepala daerah Empat Angkat (Abdul Jabbar 1982: 38).[5]

Ahmad Khatib muda sedianya mengikuti jalan yang membawanya menjadi pegawai kolonial, seperti saudaranya, Sutan Muhammad Salim, yang menjadi Kepala Jaksa di Riau. Namun, tidak lama setelah menyelesaikan sekolah dasarnya di *kweekschool*

di Bukittinggi, ayahnya mengirimnya ke Makkah. Tahun 1881, Ahmad Khatib tiba di kota suci, bersama kakek dan sepupunya, Muhammad Thahir Djalaluddin (1856-1956). Ahmad Khatib menghabiskan seumur hidupnya untuk menuntut ilmu di Makkah, sama seperti yang dilakukan Nawawi dan Abdul Karim dari Banten. Sementara itu, hubungannya dengan umat Muslim Hindia Belanda, terutama dengan Alam Minangkabau, berlangsung melalui murid-murid Jawinya dan kitab-kitabnya.

Seperti anggota komunitas Jawi lainnya, Ahmad Khatib bergabung dengan *halaqah.* Di sini, selain belajar dari keluarga ulama Syatta dari Mesir yang tinggal di Makkah—Sayyid Umar, Sayyid Bakar, dan Sayyid Utsman (Abdul Jabbar 1982: 38-39)—Ahmad Khatib juga mengikuti ceramah-ceramah dari para ulama Makkah lainnya, Ahmad Zaini Dahlan dan Yahya Kabli (Sanusi dan Edwar 1981: 17). Namun demikian, Abu Bakar Syatta adalah yang paling berpengaruh dalam membentuk pengetahuan Islamnya, yang mendorongnya menjadi ahli ajaran Syatta dalam karyanya yang terkenal, *I'ânah al-Thâlibîn* (*Penolong Para Pencari*).

Kemungkinan besar ketika Ahmad belajar dari Bakar Syatta inilah Snouck Hurgronje datang untuk menemui komunitas Jawi di Makkah. Akan tetapi, Ahmad pada waktu itu masih terlalu muda untuk menarik perhatian Snouck Hurgronje, yang lebih memfokuskan diri kepada para ulama Jawi senior, yang menjadi alasan mengapa ulama besar ini tidak masuk dalam buku *Mekka*-nya. Masih berlakunya pemisahan berdasarkan garis etnis dalam komunitas Jawi pada masa itu sangat mungkin telah membuat Ahmad hanya masuk dalam lingkaran Melayu di dalam komunitas Jawi (Laffan 2003: 107).

Apa pun kenyataannya, Ahmad Khatib muncul sebagai ulama Jawi paling terkemuka menjelang awal abad ke-20, yang

mencapai kedudukan sebagaimana pernah dicapai oleh Nawawi Banten. Karier Ahmad Khatib didukung oleh hubungannya yang erat dengan seorang elite Makkah, Muhammad Salih al-Kurdi, pemilik sebuah toko buku di Bâb al-Salâm dan seorang anggota komite Syarif. Hubungan ini menjadi semakin kuat karena Ahmad menikahi dua putri Salih al-Kurdi, yang membuatnya menjadi bagian dari elite Makkah. Hasilnya, Ahmad memperoleh berbagai kemudahan dan dukungan politik bagi kariernya di Makkah. Suatu ketika, antara 1887 dan 1892, Ahmad Khatib memegang kedudukan sebagai seorang imam di Masjidil Haram, yang kemudian membuatnya terkenal di kalangan komunitas Jawi di Makkah (Laffan 203: 106-107; Abdul Jabbar 1982: 39). Dia juga membangun kariernya sebagai guru komunitas Jawi di lingkaran Bâb Ziyâdah, selain menulis sekitar 46 buah kitab, terutama untuk masyarakat Melayu.

Pada masa Ahmad Khatib berada di puncak kariernya, dia mulai dikenal oleh Snouck Hurgronje, yang mencatat salah satu karya Khatib, *al-Minhâj al-Mashrû'* (1893) dalam sebuah surat kepada Departemen Pendidikan tertanggal 18 April 1894 (Gobee dan Adriaanse 1957: 694). Pada 1895, Snouck Hurgronje menerima karya Khatib yang lain, yang dikirim Aboe Bakar Djajadiningrat dari Makkah. Karya-karya tersebut meliputi: *al-Jawâhir al-Naqiyyah fi al-A'mâl al-Jaybiyyah* (1892) dan *Raudah al-Hussâb fi 'Ilm al-Hisâb* (1893) tentang astronomi; *al-Minhâj al-Mashrû'*; *Tarjamah Kitâb al-Dâ'i al-Masmû'* (1893), mengenai aturan adat Minangkabau soal warisan; *Dzu 'al-Shirâj pada Menyatakan Carita Isra' dan Mi'raj* (1894); dan karya polemiknya dengan Said Oesman tentang shalat Jumat di Palembang, *Sulh al-Jama'atain fi Jawaz Ta'addud al-Jum'atain* (1894) (Laffan 2003: 109-110; juga Cod. Or. 8952). Karya-karya ini tidak hanya menggambarkan pengetahuan keislaman yang luas dari ulama Minangkabau ini,

tetapi juga keterlibatan aktifnya dalam persoalan-persoalan umat Islam di Hindia Belanda, terutama Sumatera Barat. Juga, karya-karya tersebut menunjukkan potret intelektual Ahmad Khatib, serta pemikiran dan kontribusinya bagi orientasi intelektual yang baru muncul di lingkungan komunitas Jawi di Makkah.

Membuka Gerbang Reformisme

SEBAGAIMANA telah dikemukakan, tampilnya Ahmad Khatib sebagai figur terkemuka dalam komunitas Jawi di Makkah terjadi beberapa tahun sebelum wafatnya Nawawi Banten pada 1897. Karenanya, Ahmad Khatib menggantikan posisi Nawawi Banten. Lebih dari itu, Ahmad Khatib juga telah melahirkan perubahan model kepemimpinan intelektual di komunitas Jawi. Sebagaimana bisa kita lihat dari judul kitab-kitabnya di atas, Ahmad Khatib mengambil sikap yang berbeda dari Nawawi Banten. Ketimbang menulis syarah dari kitab-kitab Arab standar, seperti yang dilakukan Nawawi Banten, Ahmad Khatib menulis karya-karya yang orisinal. Dan dia terlibat dalam persoalan-persoalan keislaman yang diperdebatkan di Sumatera Barat dan Hindia Belanda secara umum. Karya-karyanya ditulis untuk merespons isu-isu Islam aktual pada masa tersebut.

Al-Minhâj al-Mashrû' adalah contoh yang baik dalam hal ini. Karya ini adalah terjemahan bahasa Melayu dari karya aslinya yang berbahasa Arab yang berisi aturan Islam mengenai waris, *al-Dâ'i al-Masmû'*, yang membahas adat Minangkabau tentang waris. Mengakar dalam sistem sosial matrilineal, masyarakat Minangkabau memegang aturan adat yang mengharuskan harta warisan (*pusako*) diturunkan melalui garis keturunan matrilineal—dari paman ibu atau bapak ke paman dan kemudian ke anak-anak saudara perempuannya (von Benda-Beckmann 1979: 150-152).

Untuk persoalan inilah Ahmad Khatib mendedikasikan karyanya *al-Dâ'i al-Masmû'*, dan kemudian menerjemahkannya ke dalam bahasa Melayu atas permintaan anggota komunitas Jawi yang berasal dari Sumatera Barat. Di bagian pendahuluan karyanya itu, dia menulis, "karena kenyataan bahwa kitab sebelumnya [*al-Dâ'i al-Masmû'*] masih berbahasa Arab dan hanya sedikit sekali orang yang menguasai bahasa tersebut, beberapa rekan dari Minangkabau ... meminta saya untuk menulis sebuah kitab dalam bahasa Jawi [Melayu] untuk menjelaskan kandungan kitab *al-Dâ'i al-Masmû'* tersebut" (Khatib 1893: 1-2). Diharapkan, lanjut Ahmad Khatib, kitab ini dapat mewakilinya dalam memberi nasihat dan petunjuk kepada masyarakat mengenai ajaran Islam yang harus dipraktikkan secara tepat (Khatib 1893: 3). Ahmad Khatib juga mengembangkan penjelasannya dengan menambahkan ke dalam *al-Minhâj* satu bab khusus mengenai aturan Islam tentang waris (*kitâb al-farâ'id*), di mana dia mengemukakan bahwa harta waris harus dibagikan menurut hukum Islam (Khatib 1893: 3).

Latar belakang yang sama juga dapat ditemukan dalam karyanya yang lain, *al-Jauharah al-Faridah fi al-Ajwiba al-Mufidah* (1897). Di sini, Ahmad Khatib mengatakan bahwa kitab ini ditulis dengan maksud utama menjelaskan beberapa hal dasar aturan Islam tentang warisan seperti yang telah dia jelaskan dalam versi Jawi dari karyanya *al-Dâ'i al-Masmû'*, yakni *al-Minhâj al-Mashrû'* (Khatib 1897: 3). Juga, seperti dalam *al-Minhâj*, Ahmad Khatib dalam *al-Jauharah* menceritakan pengalamannya berinteraksi dengan umat Muslim Sumatera Barat sebagai dasar untuk menulis kitab ini. Dia mencatat bahwa beberapa rekannya dari Minangkabau telah datang kepadanya untuk meminta pendapatnya perihal pelaksanaan adat di daerah yang keluar dari aturan Islam dalam pembagian harta waris (*pusako*) (Khatib 1897: 2-3).

Dengan model penulisan seperti itu, tradisi intelektual Ahmad Khatib berbeda dari Nawawi Banten. Dalam kitab-kitab Ahmad Khatib, matan yang menjadi dasar dari karya-karyanya itu tidak muncul, juga tidak ada referensi kepada ulama tertentu melalui penyebutan "harapan memperoleh keberkahan dari mereka (*tabarruk*)", sebagaimana dapat dilihat dalam karya-karya Nawawi (lihat bab 4). Ahmad Khatib menjadikan pandangan dan penjelasan keagamaannya sebagai isi utama karyakaryanya, sementara rujukan yang dibuat hanya mengacu pada hadis dan ayat-ayat Al-Quran yang relevan. Di sini kembali saya mengambil contoh *al-Minhâj al-Mashrû'*-nya.

Dalam kitab ini, Ahmad Khatib memulai pembahasannya dengan pendahuluan, di mana dia menyebutkan orientasi dan latar belakang penulisan kitab itu, dan kemudian menjelaskan beberapa isu mengenai umat Muslim Minangkabau yang melanggar aturan Islam tentang waris. Dari sini, dia masuk pada pembahasan mengenai penyimpangan agama tersebut—yang dia hubungkan dengan praktik-praktik keagamaan jahiliyah—dan kemudian menyebutkan beberapa akibat penyimpangan mereka dari ajaran Islam yang benar. Pada bagian terakhir kitabnya, Ahmad Khatib mengemukakan petunjuk dan metode yang tepat mengenai warisan dalam Islam, yang berfungsi sebagai pedoman bagi umat Muslim dalam membagikan harta warisan berdasarkan fiqih Islam (*al-farâ'id*).

Dari kandungan *al-Minhâj*, jelas bahwa Ahmad Khatib menyusun karya ini secara bebas, dalam pengertian dia tidak mengambil kitab tertentu sebagai sumber bagi penjelasannya mengenai persoalan yang dibahas. Sikap ini menjadi lebih tampak jika kita memperhatikan secara lebih detail susunan dari versi bahasa Arab *al-Minhâj al-Mashrû', al-Dâ'i al-Masmû'*. Dalam kitab tersebut, di akhir halaman, Ahmad Khatib membubuhkan pada karyanya

sebuah lampiran (*al-hamish*) tentang pokok pembahasan yang sama dengan karya gurunya, Sayyid Bakar Syatta, *al-Qaul al-Mubram fi anna Man' al-Usul wa al-Furu' min Irthihim Muharram* (pendapat yang teguh mengenai larangan orangtua dan anak-anak mereka dari hak waris). Dalam pendahuluan kitab lampirannya, Bakar Syatta menulis bahwa seorang rekan dari tanah Jawi—kemungkinan besar Ahmad Khatib sendiri—telah mendatanginya, menginformasikan kepadanya ihwal praktik waris tradisional dan tidak Islami di negeri asalnya. Rekan Jawi ini kemudian memintanya menulis sebuah risalah kecil untuk menentang praktik-praktik adat berdasarkan argumen-argumen yang sahih (Khatib 1892: 2-3).

MELALUI lampiran tersebut, karya Ahmad Khatib tampak masih mengadopsi format tradisional penulisan kitab dan syarah yang secara khusus direpresentasikan oleh karya-karya Nawawi Banten. *Al-Dâ'i al-Masmû'* mirip dengan, misalnya, *Kashifah al-Saja* Nawawi, di mana teks utamanya, *Safinah al-Naja* oleh Syaikh Fadil al-Salim al-Hadrami dibubuhkan pada sebelah kiri dan kanan setiap halaman. Juga, penambahan lampiran oleh Ahmad Khatib dapat dilihat dalam rangka meningkatkan otoritasnya di antara anggota masyarakat Minangkabau. Meski demikian, harus ditekankan di sini bahwa Ahmad Khatib meletakkan *al-Qaul al-Mubram* sebagai sebuah teks yang terpisah, bukan dalam bentuk hubungan matan-syarah. Tidak ada referensi khusus yang dibuat oleh Ahmad Khatib dalam *al-Dâ'i al-Masmû'* pada lampirannya. Dia menulis kitabnya dengan bahasanya sendiri, tanpa ada keterkaitan dengan *al-Qaul al-Mubram* yang tetap menjadi sebuah teks yang terpisah dari gurunya. *Al-Qaul al-Mubram* karenanya tidak ditemui dalam *al-Minhâj al-Mashrû'* versi bahasa Melayu, *al-Dâ'i al-Masmû'*, menegaskan bahwa kedua kitab tersebut terpisah satu sama lain.

Ahmad Khatib masuk ke dalam arus diskursus Islam Makkah berorientasi-syariat pada dekade terakhir abad ke-19. Tetapi, seiring dengan meningkatnya jaringan reformisme Islam di Kairo (Yatim 1990: 234-236), Ahmad Khatib menggabungkan diskursus Makkah dengan spirit pembaruan, seraya menekankan keterlibatan dengan persoalan-persoalan sosial-politik yang sedang terjadi di tengah-tengah umat Muslim. Oleh karena itu, tidak seperti Nawawi Banten yang lebih banyak berkonsentrasi pada "wilayah susastra" (Snouck Hurgronje 1931: 272), Ahmad Khatib memadukan perhatian intelektualnya dengan orientasi aktivis pembaruan Islam yang mendorongnya menjadi lebih responsif terhadap isu-isu sosial-keagamaan yang dia hadapi. Di tangan Ahmad Khatib inilah spirit Islam Makkah yang berorientasi-syariat meningkat, hingga pada tataran di mana spirit tersebut diwujudkan dalam sikapnya yang tidak mengenal kompromi kepada apa yang dia anggap sebagai berlawanan dengan prinsip-prinsip syariat. Membaca *al-Minhâj al-Mashrû'*, jelas bahwa Ahmad Khatib menyuarakan kritik kerasnya kepada adat Minangkabau mengenai warisan, yang digambarkannya sebagai adat pra-Islam (jahiliyah) dan karenanya bertentangan dengan ajaran Islam. Ahmad Khatib menyerang adat ini, menudingnya sebagai sumber berjaraknya masyarakat Minangkabau dari Islam; dia bahkan menganggap praktik adat ini telah menggiring mereka sebagai orang-orang tidak beriman.

Untuk mendukung pendiriannya, Ahmad Khatib mengusung konsep syariat, yang menjadi substansi utama diskursus Islam di Makkah pada masa itu (Yatim 1999: 253-257). Dalam *al-Minhâj al-Mashrû'*, dia mendefinisikan syariat sebagai seluruh aspek aturan ilahiah yang wajib dijalankan oleh umat Islam. Aturan itu meliputi bukan hanya praktik-praktik ritual yang terkandung dalam lima rukun Islam, tetapi juga "semua yang datang dari Nabi" (Khatib 1893: 5). Dia kemudian menguraikan makna iman dan Islam,

di mana aturan tentang warisan ditegaskannya sebagai bagian inheren dari ajaran pokok Islam (Khatib 1893: 6). Lagi-lagi, dia terus-menerus menekankan agar aturan tentang waris yang telah digariskan itu diikuti, sementara praktik-praktik agama jahiliyah adat Minangkabau harus benar-benar ditinggalkan (Khatib 1893: 6, 10).

Melalui kasus waris di atas, Ahmad Khatib tampil sedemikian rupa sebagai seorang pemimpin aktivis komunitas Jawi di Makkah. Dia melangkah lebih jauh dibandingkan Nawawi Banten yang hanya berkonsentrasi pada mengajar komunitas Jawi. Ahmad memainkan peranan baik sebagai guru maupun mufti. Keterlibatannya dalam persoalan Islam yang diperdebatkan di Minangkabau membuktikan hal itu. Dia diakui memiliki kedudukan dan otoritas yang sama dengan Ahmad Zaini Dahlan dengan kumpulan fatwanya *Muhimmah al-Nafâ'is* (Kaptein 1997). Maka, di samping masalah *pusako*, Ahmad Khatib juga dijadikan sebagai tempat berkonsultasi mengenai isu Tarekat Naqsyabandiyah. Dan, seperti dalam masalah waris, dia dengan tegas menentang kelompok sufi ini. Dia bahkan menuduh pengikut kelompok ini sebagai tidak beriman (Khatib [1906] 1961: 47-48), yang menegaskan kembali perbedaan dirinya dengan Nawawi yang bersikap moderat *ala* sufisme etis al-Ghazali (Snouck Hurgronje 1931: 272). Selain itu, Ahmad Khatib diminta untuk mengeluarkan fatwa tentang shalat Jumat di Palembang, yang menggiringnya terlibat dalam polemik dengan ulama Hadramaut Said Oesman yang didukung Belanda (Gajahnata 1986: 236-49).

Di samping pencapaian sosial dan intelektualnya, yang perlu dicatat mengenai munculnya Ahmad Khatib sebagai "mufti" adalah meningkatnya kepercayaan diri faksi Melayu Sumatera dalam komunitas Jawi di Makkah, yang berkontribusi pada meningkatnya kebanggaan dan harga diri orang Melayu. Oleh karena itu, berbeda dengan periode Nawawi, komunitas Jawi lebih memilih meminta

fatwa kepada guru Jawi mereka ketimbang dengan mufti resmi Syafi'i di Makkah, Syaikh Ba Busail (Laffan 2003: 108). Ini tidaklah mengejutkan. Ahmad Khatib sendiri, sebagaimana diakui salah seorang muridnya Abdul Karim Amrullah atau Haji Rasul (1879-1949), diketahui memiliki sentimen anti kepemimpinan intelektual Arab di Makkah (Hamka 1958: 50-52).

Demikianlah, Ahmad Khatib menjadi pemimpin komunitas Jawi dan Muslim Hindia Belanda yang berkontribusi bagi terciptanya diskursus sosial dan intelektual di Sumatera Barat pada awal abad ke-20 (Schrieke 1973; Huda 2003). Ahmad Khatib juga menyatakan sendiri dirinya sebagai seorang ulama yang siap untuk menghadapi para pemangku adat Minangkabau yang didukung oleh Belanda, menentang Islam berorientasi-syariat di ranah Minang yang menjadi tempat dia mengabdikan energi intelektualnya (Laffan 2003: 109-110).

Namun, meski memiliki kedudukan yang tinggi di tengah komunitas Jawi dan umat Muslim Hindia Belanda, Ahmad Khatib tidak seberuntung Nawawi Banten, yang nama dan kitab-kitabnya masih menjadi sumber pembelajaran pesantren hingga kini. Karya-karya Ahmad Khatib tidak lagi muncul di toko-toko buku atau sekolah agama Indonesia sekarang ini. Ini dapat dijelaskan karena Ahmad memasuki tahapan intelektual di Makkah pada masa ketika angin perubahan mulai dirasakan. Pembaruan Islam di Kairo mulai menyentuh murid-murid Jawi di Makkah, yang pada gilirannya mendorong munculnya minat kesarjanaan baru di Kairo. Akibatnya, Ahmad Khatib berada di persimpangan jalan. Di satu sisi, dia berada pada pusat model pengajaran Islam tradisional. Namun, di sisi lain, dia tidak bisa lari dari kenyataan bahwa orientasi keilmuan baru mulai muncul dalam komuniras Jawi di Makkah. Di sinilah Ahmad Khatib memegang peranan penring. Dia membuka gerbang bagi reformisme Islam untuk memasuki

kota suci, ketika dia membiarkan murid-murid Jawinya membaca karya-karya para ulama pembaru dari Kairo, meski dengan harapan bahwa mereka akan menolak pesan pembaruan tersebut (Noer 1973: 32).

Selain itu, menghilangnya karya-karya Ahmad Khatib dari toko-toko buku Indonesia kontemporer dapat juga dijelaskan oleh kenyataan bahwa karya-karya Khatib terlalu orisinal dan karenanya menyimpang dari bentuk penulisan kitab pesantren, yang mayoritas berbentuk kitab syarah. Termasuk dalam penjelasan ini adalah fakta bahwa karya-karya Ahmad Khatib masih terhubung erat dengan faksi reformis, yang menyebabkan komunitas pesantren tidak memasukkan karya-karyanya ke dalam kurikulum pengajaran Islam di pesantren.

Murid-murid Ahmad Khatib terbagi ke dalam garis pemikiran dan orientasi Islam yang berbeda. Mereka yang berasal dari lingkungan ulama pesantren, seperti Hasyim Asy'ari dari Jawa Timur, mengambil peran yang berbeda dari mereka yang berada dalam lingkungan perkotaan di Hindia Belanda, seperti Ahmad Dahlan dari Yogyakarta. Dua ulama ini, meski belajar dengan Ahmad Khatib, mewakili dua model Islam yang masing-masing dikenal sebagai tradisionalis dan reformis. Hasyim Asy'ari memiliki genealogi intelektual sampai pada Nawawi Banten dan Khalil Bangkalan, sementara Ahmad Dahlan pada Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha di Kairo, Mesir. Hasyim Asy'ari mendirikan persatuan ulama, Nahdhatul Ulama (NU), sementara Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah dengan agenda pembaruannya. Saya akan membahas dua model Islam ini nanti. Berikut ini, saya ingin mendiskusikan *setting* sosio-intelektual di Kairo, yang muncul sebagai tujuan belajar baru bagi komunitas Jawi di Makkah.

Kairo: Kota Modern dan Reformisme Islam

SEPERTI telah saya perlihatkan (lihat bab 4), Kairo telah menjadi tujuan belajar komunitas Jawi di Makkah pada akhir abad ke-19. Penerbitan kitab dan kedatangan para ulama Mesir ke Makkah telah berkontribusi membuat Kairo dikenal kalangan komunitas Jawi di Makkah. Meski demikian, pada masa peralihan menuju abad ke-20 inilah Kairo mulai menarik komunitas Jawi, yang secara perlahan-lahan menyaingi Makkah sebagai satu-satunya tujuan belajar Islam bagi Muslim Hindia Belanda. Ini berlangsung seiring munculnya gagasan baru Islam yang disebarkan oleh para ulama pembaru dari Kairo yang sedang berkembang menjadi sebuah kota metropolis. Di sinilah kita sampai pada gagasan revivalisme Islam Jamaluddin al-Afgani (1839-1897), reformisme Muhammad Abduh (1849-1905), dan kemudian Rasyid Ridha (1865-1935) yang mengikuti spirit mereka, tetapi kemudian merumuskannya dalam bendera gerakan salafiyah (Ende 1995). Namun, sebelum kita masuk pada pembahasan ini, beberapa hal mengenai kota metropolis Kairo harus diperhatikan. Adalah kondisi Kairo modern, selain gagasan pembaruan para ulama, yang menarik murid-murid Jawi ke Kairo.

Kairo, berkat kebijakan modernisasi penguasanya, menjadi salah satu dari kota yang paling maju pada abad ke-19 di Mesir. Khususnya di bawah Khedive Ismail Pasha didikan Prancis (sekitar 1863-1879), Kairo tidak hanya mengalami perubahan yang cepat menjadi sebuah kota metropolis dan modern, tetapi juga menyaksikan munculnya para intelektual baru yang mendorong pembangunan institusi-institusi modern (Baer 1969: 133-148). Selain ulama-ulama reformis yang telah disebutkan, Rifa'a Badawi Rafi' al-Tahtawi (1801-1873) merupakan salah seorang tokoh paling penting dalam hal ini. Setelah belajar di Paris antara 1826 sampai 1831, dia menjadi editor sebuah surat kabar milik

pemerintah, *al-Waqa'i al-Mishriyah*—yang memainkan peran penting dalam menciptakan opini publik yang berorientasi modern di Mesir—selain menjadi pengawas pendidikan dan kepala kantor penerjemahan negara (Hourani 1984: 71). Tokoh lain yang harus disebut di sini adalah Ali Mubarak Pasha (1823-1893). Seperti al-Tahtawi, dia pernah belajar di Prancis dari tahun 1867-1868, sebelum diangkat sebagai Menteri Pendidikan dan Pekerjaan Umum selama kekuasaan Khedive Ismail Pasha dan penggantinya Taufik (sekitar 1879-1892). Al-Tahtawi dan Mubarak menjadi aktor utama di belakang modernisasi Mesir.

Melalui kantor Ali Mubarak inilah kebijakan pemerintah dalam bidang pendidikan dirumuskan. Sebagai hasilnya, Mesir pada masa itu mengalami reorganisasi sekolah-sekolah umum dan membuka sekolah-sekolah sipil (Madrasah al-Idarah wa al-Alsun, Sekolah Administrasi dan Bahasa), Sekolah Industri (Madrasah al-'Amaliyyah), dan Sekolah Kedokteran, yang memberikan pengetahuan Barat kepada masyarakat Mesir. Untuk proyek tersebut, penguasa Ismail Pasha pada 1863 mendirikan sebuah lembaga khusus untuk meningkatkan pendidikan di Mesir (Diwan) al-Madaris (Heyworth-Dunne 1939: 347; 352-358). Selain itu, penguasa juga mengirim orang-orang Mesir ke Eropa untuk belajar, khususnya di Prancis. Dilaporkan bahwa 172 pelajar dikirim ke Eropa selama periode 1863-1879. Termasuk dalam hal ini perbaikan dan pengakuan pemerintah kepada lembaga Islam *kuttab* sebagai bagian dari pendidikan dasar, dan mendirikan Dâr al-'Ulûm pada 1872 untuk mengajarkan pelajaran-pelajaran umum kepada guru-guru *kuttab*—sebagian besar lulusan al-Azhar (Heyworth-Dunne 1939: 362; 377-378; 392-405; Eccel 1984: 162-167).

Sejalan dengan proses modernisasi adalah kebangkiran kembali budaya sebagaimana tecermin dengan muncul dan berkembangnya

majalah dan koran. Didukung oleh kebijakan Inggris yang relatif damai kepada pers, Kairo pada akhir abad ke-19 muncul sebagai pusat modernitas dan budaya cetak Muslim (Laffan 2003: 116-117; 143).[6] Pada 1898, dilaporkan telah terdapat 169 surat kabar dan majalah. Jumlah ini terus bertambah pada 1913, mencapai angka 282 (Safran 1961: 59). Majalah-majalah ternama seperti *al-Ahrâm*, *al-Liwâ'* dan *al-Mu'ayyad* menjadi forum utama yang memfasilitasi perdebatan-perdebatan intelektual dan ideologis, selain menyuarakan ide kemajuan bagi rakyat Mesir (Vatikiotis 1969: 74-89). Akan tetapi, yang lebih penting lagi adalah, majalah dan koran tersebut menandai munculnya lapisan baru dalam lanskap intelektual Islam di Mesir, di mana pemikir-pemikir yang berhaluan Barat menjadi menonjol dalam penciptaan diskursus Islam. Seiring dengan meningkarnya citra modernitas Barat di antara masyarakat Mesir—terutama sebagai hasil dari proyek penerjemahan oleh pemerintah (Abu-Lughad 1963: 46-65)—majalah-majalah tersebut berkontribusi menciptakan diskursus Islam yang berorientasi-Barat, yang berbeda dari lingkungan tradisional al-Azhar di bawah supremasi ulama konservatif (Dodge 1961: 107-122).

Kondisi inilah yang dihadapi para ulama reformis di Mesir. Dalam sebuah artikel di *al-Ahrâm* tahun 1878, Abduh mengatakan bahwa "para ulama sejauh ini gagal untuk melihat manfaat ilmu pengetahuan modern. Mereka terus menyibukkan diri dengan apa yang mungkin cocok untuk sebuah masa yang telah lama berlalu dengan tidak menyadari kenyataan bahwa kita hidup dalam sebuah dunia yang baru" (dikutip dari Safran 1961: 63). Tren modernisasi dan westernisasi di Mesir dianggap sebagai tantangan intelektual dan sosial yang harus diatasi, dan mendorong mereka untuk melancarkan proyek reformulasi doktrin-doktrin Islam di bawah spirit modernitas. Dalam konteks inilah kita sampai

pada reformisme Islam di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, yang menunjuk pada munculnya ide-ide baru Islam di masa ketika umat Muslim harus menghadapi tantangan modern dan pengaruh Barat yang pervasif. Dengan demikian, dapat dipahami jika reformisme Islam bukan semata-mata fenomena intelektual "*tajdîd*" dan "*islah*"—"kelanjutan tradisi revitalisasi keyakinan dan praktik-praktik Islam" (Voll 1983: 32)—tetapi ia juga memiliki dimensi modern. Revitalisasi dirumuskan "dalam kaitan pemikiran modern atau mengintegrasikan pemikiran dan institusi modern dengan Islam" (Rahman 1966: 222). Reformisme Islam dalam pengertian inilah yang dipelajari komunitas Jawi di Kairo, yang disuarakan oleh al-Afgani, Abduh, dan kemudian Ridha.

Al-Afgani, Abduh, dan Ridha

BAGIAN ini tidak bertujuan untuk memberi gambaran detail tentang kehidupan al-Afgani. Di sini, potret al-Afgani akan diambil ketika dia tinggal di Mesir selama delapan tahun, yang oleh Hourani (1984: 109) digambarkan sebagai 'periode paling bermakna dalam kehidupannya'. Al-Afgani datang ke Mesir pada 1871. Perdana Menteri Riad Pasha, yang dijumpai al-Afgani di Istanbul, membujuk al-Afgani tinggal di Mesir dan memberinya, melalui birokrasi, biaya hidup bulanan sebesar sepuluh pound Mesir (Adams 1933: 6). Sejak itu, al-Afgani mulai melakukan hubungan yang intensif dengan al-Azhar. Di sebuah rumah yang berlokasi di kawasan Yahudi di Kairo, dia menjadi guru dari beberapa anak muda Mesir, sebagian besar pelajar al-Azhar, yang sedang mencari gagasan dan perspektif Islam baru yang sulit mereka dapatkan dari ulama konservatif dan para syaikh al-Azhar (Dodge 1961: 118). Di sinilah figur al-Afgani sebagai "modernis Muslim sejati yang pertama" (Rahman 1966: 216) tampak ke permukaan.

Sebagai pewaris tradisi intelekrual Syiah di Iran, rempat di mana dia dilahirkan dan memperoleh pendidikan pertama (Keddie 1968: 9-10), al-Afgani menekankan aspek-aspek sosial dan politik ajaran Islam; bahwa penciptaan aturan sosial yang bebas dan adil merupakan bagian hakiki dari kebenaran agama yang diajarkan Nabi Muhammad. Isu lain yang diajukan al-Afgani adalah upaya memadukan ilmu pengetahuan dan agama. Dia menunjukkan, di hadapan murid-muridnya, ajaran Islam dalam Al-Quran mendukung umat Muslim untuk melakukan usaha-usaha ilmiah (Dodge 1961: 118-119; Salamon 1980: 67-68). Ceramah-ceramah al-Afgani menawari kepada murid-muridnya sebuah bentuk penafsiran baru di bawah cahaya ide-ide filsafat Barat dan penemuan modern.

Namun demikian, al-Afgani masih terlalu muda untuk memperoleh kedudukan di al-Azhar. Ceramah-ceramah al-Afgani membuat dia mengalami hubungan yang renggang dengan ulama dan para syaikh dari masjid universitas Kairo, yang bahkan menuduh al-Afgani mengajarkan filsafat Barat yang "terlarang" dan tidak mengizinkan para pelajarnya untuk mengikuti tradisi dan mengabaikan ajaran-ajaran agama (Dodge 1961: 119). Oleh karena itu, pengaruh al-Afgani harus dilihat dalam kemunculan Abduh, ulama reformis dan "pemikir paling penting yang pernah dihasilkan Mesir modern" (Ahmed 1960: ix).

Abduh lahir dan tumbuh di sebuah desa kecil di Mahallat Nasr di Provinsi Buhairah. Dia memperoleh pendidikan pertamanya di sekolah Islam lokal di desa tersebut, di mana menghafal Al-Quran hampir menjadi satu-satunya pelajaran. Pada 1862, ketika berumur sekitar 13 tahun, dia dikirim ke sekolah Ahmadi Mosque di Tanta. Beberapa tahun setelahnya, pada 1866, dia meninggalkan Tanta dan kemudian tiba di Kairo dan mulai belajar di al-Azhar (Adams 1933: 18-27).

Di al-Azhar inilah Abduh bertemu al-Afgani dan kemudian menjadi salah seorang muridnya yang paling tekun. Abduh tidak hanya mengikuti kuliah-kuliah al-Afgani, tetapi juga terlibat dalam hubungan yang sangat dekat dengannya (Kedourie 1966: 2). Di bawah al-Afgani, Abduh mulai membaca karya-karya filsafat, seperti karya-karya yang ditulis Ibnu Sina (Hourani 1984: 132), dan sejumlah teks ternama tentang teologi, yang tidak dipelajari di al-Azhar. Selain itu, Abduh mulai menulis beberapa artikel di majalah baru di Kairo, *al-Ahrâm*, yang berhubungan dengan masalah keislaman, sosial, dan politik (Adams 1933: 42-43). Pengalaman belajar dengan al-Afgani juga membuat Abduh memiliki keyakinan dan pendapat yang rasional dalam teologi, yang mengundang para ulama al-Azhar menuduhnya mengikuti dan menghidupkan kembali doktrin teologi Mu'tazilah yang "terlarang". Kepada Abduh inilah al-Afgani memercayakan proyek pembaruan Islam yang telah dia rintis. Pada hari-hari terakhir sebelum kepergiannya, al-Afgani memperkenalkan Abduh kepada para pengikutnya di Mesir dan mengatakan "saya tinggalkan kepada kalian Syaikh Muhammad Abduh, dan dia adalah seorang sarjana Muslim yang mumpuni" (Adams 1933: 18). Setelah menjadi murid al-Afgani selama sekitar delapan tahun, Abduh mulai mengembangkan upaya pembaruan yang telah dibangun oleh al-Afgani.

Abduh mulai melancarkan ide-ide pembaruannya ketika dia bergabung dengan al-Afgani dalam pengasingan di Paris pada 1883. Abduh membantu gurunya dalam menerbitkan majalah yang berpengaruh dan memelopori pembaruan Islam, *al-'Urwah al-Wutsqa*. Pertama kali muncul pada 1884, majalah ini menyuarakan perhatiannya yang besar terhadap keterbelakangan umat Muslim, akibat dari kebodohan dan perpecahan mereka *vis-a-vis* kekuatan Eropa. Melalui majalah ini, dia mendorong umat Muslim untuk bangkit melawan dominasi Eropa. Al-Afgani percaya bahwa

ikatan agama di antara umat Muslim harus dibangun, dengan mengacu kepada masyarakat Islam awal. Betdasatkan alasan inilah, dia sangat menekankan prinsip persatuan umat Muslim, yang berarti terbangunnya "hubungan yang baik dan harmonis" di antara negara-negara Muslim ranpa mengabaikan kepentingan nasional masing-masing dalam perjuangan melawan serbuan Eropa (Hourani 1984: 116). Bagi al-Afgani, keyakinan agama yang sama menjadi landasan paling penting bagi suatu kerja sama dan persatuan yang kokoh serta solidaritas di antara umat Muslim—sebuah ikatan keagamaan yang sulit ditemukan dalam kebudayaan dan peradaban Eropa.

Berdasarkan argumen tersebut, ketimbang meniru ilmu pengetahuan dan kebudayaan Barat, al-Afgani justru lebih menekankan pada pembentukan landasan moral Islam yang melaluinya umat Muslim dapat bersatu dan bekerja sama, dan pada saat yang sama meningkatkan kekuatan dan kesejahteraan sosial. Dalam konteks inilah, al-Afgani mendorong umat Muslim, khususnya para ulama, untuk kembali pada kebenaran Islam dan hidup menurut aturan Islam (Hourani 1984: 119). Dia menekankan pemahaman Islam yang rasional, mendorong umat Muslim unruk menggunakan akal pikitan mereka secara bebas sampai pada tingkat bahwa apa yang mereka capai melalui akal tidak akan bertentangan dengan kebenaran agama yang dibawa oleh Nabi. Baginya, Islam bukan hanya sebuah keyakinan transenden, tetapi juga keyakinan yang rasional. Akal mampu mengetahui semua hal, termasuk menafsirkan Al-Quran. Pada titik inilah, al-Afgani sampai pada isrilah yang paling penting dalam pembaruan Islam, yakni membuka pintu ijtihad. Mengenai kemampuan akal, dia berpendapat bahwa adalah kewajiban dan juga hak umat Muslim untuk menggunakan prinsip-prinsip Al-Quran terhadap persoalan-persoalan pada zaman mereka, asalkan mereka memiliki

pengetahuan bahasa Arab yang memadai, memiliki pikiran jernih, dan mengetahui tradisi salaf, generasi pertama penerus setia pesan-pesan Nabi. Menolak melakukan ijtihad, menurutnya, akan menyebabkan kejumudan atau *taqlid*. Dan itu adalah musuh bagi Islam yang benar (Hourani 1984: 127).

Ide-ide al-Afgani memperoleh bentuknya yang jauh lebih sistematis di tangan muridnya yang telah disebutkan di atas, Muhammad Abduh. Seperti ditegaskan Keddie (1968:44), al-Afgani memfokuskan diri pada apa yang dia istilahkan sebagai aspek-aspek Islam politisdan pragmatis. Sementara itu, Abduh lebih fokus pada persoalan kebobrokan di dalam komunitas Muslim, menyadari kebutuhan yang mendesak untuk kebangkitan kembali umat Muslim dari dalam. Inilah titik tolak ide-ide pembaruan Abduh, serta agenda pembaruan yang coba dia lakukan dalam sebagian besar hidupnya (Hourani 1984: 135). Sejak Abduh mulai memasuki kehidupan publik, sebagai seorang ulama reformis, Mesir sedang berada dalam tahap lanjut modernisasi, di mana perubahan sosial dan budaya memberi dampak signifikan pada masyarakat Mesir. Bagi Abduh, arus perubahan tersebut tampaknya tidak terelakkan. Apa yang menjadi perhatiannya adalah bahaya yang diakibatkan arus modernisasi; yaitu, pembagian masyarakat ke dalam dua ruang tanpa sebuah hubungan yang nyata: sebuah ruang di mana prinsip dan hukum Islam dijalankan, dan ruang di mana norma-norma modern yang berasal dari akal manusia memiliki posisi yang menentukan (Hourani 1984: 136).

Melihat Mesir pada abad ke-19, pemisahan ini sebenarnya terlihat dengan jelas dalam terma-terma keagamaan dan kehidupan intelektual antara mereka yang terinspirasi oleh pendidikan Barat dan para ulama konservatif, yang masing-masing memancar dari dua lembaga dan sistem pendidikan: sekolah-sekolah modern dan sekolah-sekolah tradisional seperti al-Azhar. Oleh karena

itu, reformisme Abduh diarahkan untuk menjembarani jurang pemisah yang semakin besar anrara berbagai golongan dalam masyarakat Muslim. Dalam pelaksanaannya, sebagaimana al-Afgani, Abduh menekankan perlunya umat Muslim untuk kembali pada Islam yang benar. Akan tetapi, tidak seperti gurunya, Abduh menunjukkan keterlibatan yang aktif dalam menciptakan modernitas dan kemajuan di tengah umat Muslim. Oleh karena itu, kerimbang menyerang Barat—seperti yang dilakukan al-Afgani—Abduh jusrru mencoba mendekati Barat sebagai seorang teman yang darinya umat Muslim dapat memperoleh manfaat. Maka, selain membebaskan umat Muslim dari belenggu *taqlid*, dia menyokong ide bahwa agama harus dianggap sebagai kawan bagi ilmu pengetahuan, mendorong umat Muslim untuk mengkaji rahasia-rahasia alam semesta (Adams 1933: 38). Karena alasan ini, Abduh menekankan peran penting akal dalam Islam, menunjukkan bahwa akal harus secara positif bekerja sama dengan iman demi kemajuan manusia (Rahman 1966: 217).

Berdasarkan alasan-alasan itulah, Abduh diperbolehkan kembali ke Mesir pada 1888, melibatkan dirinya dalam sejumlah aktivitas yang memberinya kesempatan untuk berkontribusi dalam mendefinisikan Islam khususnya bagi umat Muslim Mesir. Dia diangkat sebagai seorang hakim di pengadilan negeri yang baru didirikan pada 1893 untuk menjalankan kitab undang-undang hukum positif yang baru. Pada 1899, selain menjadi anggota dewan perwakilan rakyat (Legislative Assembly), dia menjadi Mufti Agung Dâr al-Iftâ, jabatan resmi tertinggi bagi para mufti yang bertanggung jawab terhadap seluruh sistem hukum agama di Mesir. Di Dâr al-Iftâ inilah, Abduh terlibar dalam mereformasi pengadilan dan adminisrrasi agama terutama wakaf, di samping mengeluarkan beberapa fatwa berkenaan dengan sejumlah persoalan di mana dia melakukan reinterpretasi doktrin-doktrin Islam agar sesuai dengan

runtutan zaman (Skovgaard-Petersen 1997: 119-133). Termasuk dalam hal ini adalah kererlibatannya dalam pembaruan al-Azhar ketika dia menjadi anggota Dewan Administrasi (Majlîs al-Idârah). Didirikan pada 1895, Dewan Administrasi didesain untuk mereorganisasi institusi al-Azhar—kurikulum, kepemimpinan, urusan-urusan administrasi, dan metode pengajaran—agar memenuhi standar pendidikan modern (Eccel 1984: 169-170; juga Solomon 1980: 78-81).

Akan terapi, pembaruan Abduh muncul pada masa kerika pola transmisi pengetahuan Islam mulai berubah, seiring dengan tampilnya Kairo sebagai sebuah pusat kota di mana budaya cetak mulai berlaku. Karenanya, berbeda dari masa manuskrip sebelumnya, reformisme Abduh terbuka bagi beragam penafsiran. Para pengikut Abduh memiliki wilayahnya sendiri-sendiri dengan kecenderungan intelektual berbeda-beda, mulai dari sisi konservatif hingga westernis (Kerr 1966: 15; Rahman 1966: 223). Hal ini tentu berkaitan dengan ulama yang akan saya bahas berikutnya, Rasyid Ridha. Meski muncul sebagai "juru bicara ide-ide Abduh, penjaga nama baiknya, dan penulis biografinya" (Houtani 1984: 224), garis pemikiran Ridha berbeda dengan Abduh. Ridha mengambil ide Abduh dalam garis puritanisme yang bertalian erat dengan spirit Wahhabisme di Arab.

Lahir sebagai warga negara Syria, Ridha mulai mengenal ide-ide pembaruan Islam ketika ia masih berada di negaranya. Disebutkan bahwa dia telah membaca *al-'Urwah al-Wutsqâ* sebelum bertemu Abduh tahun 1894, yang kemudian menggiringnya untuk terlibat dalam reformisme Abduh. Beberapa tahun kemudian, pada 1897, Ridha meninggalkan Syria menuju Kairo, dan satu tahun kemudian menerbitkan majalah pembaruan pertama, *al-Manâr*, sebagai corong untuk menyebarkan reformisme Abduh. Muncul pertama kali tahun 1898 sebagai majalah mingguan, dan kemudian menjadi

majalah bulanan, *al-Manâr* diterbirkan unruk menghidupkan spirit pembaruan *al-'Urwah al-Wutsqa*. Ridha terus menerbitkan majalah ini hingga dia meninggal pada 1935, menjadikannya sebagai bagian inheren dalam hidupnya. Melalui majalah inilah Ridha menuangkan pemikirannya, termasuk *Tafsîr al-Manâr*, yang didasarkan pada ceramah-ceramah dan tulisan-tulisan Abduh serta tafsirnya sendiri (Adams 1933: 177-180; Hourani 1984: 224-227).

Seperti al-Afgani dan Abduh, pembaruan Ridha juga dimulai dengan mempersoalkan kemunduran umat Muslim *vis-a-vis* Barat. Juga seperti dua pendahulunya, pembukaan pintu ijtihad dan kembali pada Islam yang benar menjadi pesan utama reformisme Ridha. Namun, tidak seperti Abduh, Ridha memahami Islam yang benar hampir secara eksklusif sebagai Islam yang dipraktikkan dan diajarkan pada masa Nabi dan para sahabat (*salaf*). Sementara itu, konsepsi Abduh tentang salaf lebih umum, menghubungkannya dengan "para pencipta tradisi pemikiran dan ketaatan umat Muslim, dari masa Nabi hingga al-Ghazali" (Hourani 1984: 230). Gagasan-gagasan Ridha mengenai salaf berkaitan dengan asal-usulnya sebagai orang Syria, tempat di mana mazhab pemikiran Hambali lebih berkembang dibandingkan di Mesir. Ini juga berhubungan dengan rasa simpati dan dukungan Ridha kepada Wahhabisme di Arab (Hourani 1984: 231), yang sulit diremukan dalam karya-karya pembimbingnya, Abduh.

Meski berbeda dengan Abduh, melalui *al-Manâr*, Ridha telah berperan penting dalam membuat ide-ide pembaruan Abduh dapat dibaca oleh masyarakat luas. Editor *al-Manâr* menerima permintaan fatwa dari seluruh dunia Muslim, menyangkut beragam hal berkisar mulai dari doktrin teologis Islam sampai kehidupan praktis yang mereka hadapi di negara-negara mereka yang semakin rerbararkan (lihat al-Munajjid dan Khuri 1970). Karenanya, Ridha mengusung reformisme al-Afgani dan Abduh melalui media *al-*

Manâr agar gagasan reformisme itu menjadi pesan global, dan lebih jauh dapat memperbaiki dan memperluas pesan-pesan tersebut untuk menjadi apa yang dikenal sebagai "reformisme Cairene" (Laffan 2003: 120-122). Kairo modern, dengan jumlah media cetaknya yang besar, memfasilitasi penyebaran reformisme untuk menjangkau pembaca yang lebih luas.

Perkembangan di Kairo seperti itulah yang menarik komunitas Jawi untuk datang. Kondisi modernitas, selain memfasilitasi kontak langsung dengan suara-suara pembaruan Abduh dan Ridha, telah menarik komunitas Jawi untuk bergabung ke Kairo. Kondisi tersebut memberi mereka pengalaman tinggal dalam sebuah suasana perkotaan, di mana spirit modern kemajuan menerangi kehidupan umat Muslim.

Dari Makkah ke Kairo: Pencarian Otoritas Keagamaan yang Baru

SEPERTI telah dikemukakan, tidak sampai dekade akhir abad ke-19, al-Azhar di Kairo tampil sebagai tempat tujuan belajar baru, yang secara perlahan menggantikan Makkah sebagai pusat perkembangan Islam di Hindia Belanda. Komunitas Jawi di Makkah memelopori jaringan dengan Kairo. Mereka mulai menjadikan Kairo sebagai tempat tujuan belajar, meski Makkah tetap dihormati karena jaringan intelektualnya yang telah berlangsung lama dengan Nusantara. Majalah *al-Manâr* memainkan peranan penting bagi sikap komunitas Jawi yang tengah berubah ini. Majalah ini, dengan pesan-pesan pembaruan Islamnya, menarik perhatian komunitas Jawi di Makkah; ia telah merangsang minat yang besar terhadap pembaruan di Kairo. Mengenai komunitas Jawi di Makkah, pengalaman Thaher Djalaluddin penting untuk dikemukakan.

Lahir pada 7 November 1869 di Bukittinggi, Sumatera Barat, Thaher Djalaluddin berasal dari keluarga ulama ternama di Minangkabau. Ayahnya, Tuanku Muhammad Tjangking, adalah putra Tuanku Djalaluddin atau Tuanku Sami yang memiliki garis keturunan dengan salah seorang ulama Padri di Sumatera Barat, Tuanku Nan Tuo Tjangking. Dia memiliki hubungan keluarga dari garis ibu dengan Ahmad Khatib, yang pergi ke Makkah bersamanya pada 1880, ketika dia berumur dua belas tahun, untuk belajar Islam. Juga di bawah kepemimpinan Ahmad Khatib, dia tinggal di Makkah sebagai anggota komunitas Jawi, menyaksikan orientasi yang tengah berubah di sana. Oleh karena itu, di antara komunitas Jawi di Makkah, dia merupakan generasi pertama yang tertarik dengan pembaruan Islam di Kairo. Setelah menghabiskan waktu lima belas tahun di Makkah, pada 1895 dia pergi ke al-Azhar untuk menyelesaikan studinya dalam bidang astronomi (*'ilm al-falak*). Selama empat tahun studinya di al-Azhar itulah, sebagai seorang warga *riwaq al-Jawi*, Thaher Djalaluddin langsung tertarik dengan ide-ide pembaruan Abduh dan Ridha (Laffan 2003: 129; Othman 1994: 227).[7] Pengalaman Kairo ini berkontribusi besar bagi kariernya di masa depan sebagai seorang editor majalah reformis *al-Imâm* di Singapura pada 1906, seperti akan dibahas pada bab berikurnya.

Selain itu, ketertarikan terhadap Kairo tersebut juga direfleksikan oleh munculnya permintaan fatwa (*istiftâ'*) yang ditujukan kepada Rasyid Ridha melalui *al-Manâr* (Bluhm 1983: 34-42; Abaza 1998: 93-111). Ini tidak hanya menandai berkurangnya permintaan fatwa kepada para ulama Makkah, tetapi juga mengisyaratkan terbentuknya sebuah dialog yang intensif antara Hindia Belanda, Islam Asia Tenggara, dan al-Azhar di Kairo. Dan majalah *al-Manâr* memegang peranan yang penting. Ia menjadi sumber baru otoritas agama, yang kemudian membuka jalan bagi berkembangnya

pembaruan Islam di Hindia Belanda. Dalam kaitan ini, harus ditekankan bahwa *al-Manâr* telah memfasilitasi pembacaan dan interpretasi individual terhadap doktrin-doktrin Islam. Sebagai satu bentuk budaya cetak Islam, *al-Manâr* tidak hanya memperkenalkan ide-ide pembaruan Islam dalam "bentuk yang telah tersintesiskan dan mudah dicerna" (Bluhm 1997: 298), tetapi juga menciptakan ruang yang memungkinkan Muslim Hindia Belanda memperoleh akses pembelajaran Islam melampaui proses transmisi guru-murid yang tradisional (Burhanudin 2005: 14).

Hal itu terutama dapat disaksikan dari pengalaman komunitas Jawi di Makkah. Mereka berada di pusat model tradisional pembelajaran Islam, di mana ketaatan penuh kepada guru merupakan unsur utama. Namun, dengan munculnya media cetak seperti majalah *al-Manâr*, mereka diberi kesempatan untuk menjalin kontak dengan ide-ide reformis di Kairo. Dalam kaitan permintaan fatwa, pengalaman Basyuni Imran merupakan contoh yang baik. Dia merepresentasikan munculnya satu kecenderungan di lingkungan komunitas Jawi yang mulai mencari otoritas keagamaan baru. Dan *al-Manâr* di Kairo tampil sebagai media tempat dia mengalamatkan *istiftâ'*-nya, yang pada gilirannya membuatnya menjadi salah seorang *mustafti* pertama Hindia Belanda yang melibatkan diri dengan dan berkontribusi dalam transmisi pembaruan Islam ke wilayah Muslim tersebut.

Lahir di Sambas, Kalimantan, pada 16 Oktober 1885, Basyuni Imran (Muhammad Basyuni bin Muhammad Imran) berasal dari keluarga ulama terkemuka. Ayahnya, Muhammad Imran, adalah Maharaja Imam (jabatan agama tertinggi) di Kesultanan Melayu di Sambas, Kalimantan (van Bruinessen 1992a: 26; Pijper 1984: 142). Setelah menyelesaikan sekolah dasar (*volkschool*) dan pendidikan agamanya (bahasa Arab dan membaca Al-Quran), dia pergi ke Makkah (sekitar 1901) untuk menjalankan ibadah haji

dan melanjutkan studinya. Seperti kebanyakan pelajar komunitas Jawi di Hijaz, dia mengawali dengan mempelajari bahasa Arab, dan kemudian dilanjutkan dengan berbagai cabang pengetahuan Islam. Dia menghabiskan hampir lima tahun belajar di Makkah di bawah bimbingan terutama para ulama Jawi: Umar al-Sumbawi, Utsman al-Sarawaki, dan Ahmad Khatib. Pada 1906, atas permintaan ayahnya, dia kembali ke Sambas (van Bruinessen 1992a: 26; Pijper 1984: 142-143).

Selama lima tahun belajar di luar negeri, Imran berkenalan dengan pembaruan Islam. Majalah *al-Manâr* adalah media yang melaluinya dia mempelajari ide-ide reformis Abduh dan Ridha. Karenanya, setelah kembali ke Sambas, dia berlangganan majalah tersebut dan mulai berkorespondensi dengan Ridha, meminta fatwa tentang beragam hal. Dalam sebuah catatan biografis, Basyuni mengatakan bahwa dia menemukan dalam *al-Manâr* "pengetahuan murni tentang agama yang didasarkan pada Al-Quran dan Sunnah Nabi" (Pijper 1984: 143). Hubungan ini semakin mendalam pada 1910 ketika Basyuni Imran berangkat menuju Kairo bersama saudaranya Ahmad Fauzi dan sahabatnya Ahmad Sa'ud. Ketiganya mendaftarkan diri pada sebuah sekolah yang baru didirikan oleh Ridha, Dâr al-Da'wah wa al-Irsyâd. Imran rupanya menetap di sana hingga ayahnya meninggal pada 1913, lalu dia kembali ke Sambas untuk menggantikan posisi ayahnya sebagai imam (Laffan 2003: 138, 255 n. 18).

Setelah itu, Imran tidak pernah kembali ke Kairo. Namun, hubungannya dengan pusat pembaruan Islam tetap berlangsung. Dia terus meminta fatwa kepada Rasyid Ridha melalui *al-Manâr*, yang membuatnya menjadi salah seorang *mustafti* terkemuka di Hindia Belanda dan Muslim Asia Tenggara (Burhanudin 2005: 15). Dia mengajukan sejumlah pertanyaan berkenaan dengan beragam persoalan Islam dan umat Muslim di Hindia Belanda yang sedang

berubah di bawah kekuasaan kolonial Belanda. Basyuni Imran inilah yang memiliki perhatian pada inti perdebatan intelektual Islam pada awal abad ke-20, saat dia menyampaikan pertanyaan tentang keadaan umat Islam Hindia Belanda dan Muslim di dunia secara umum (*al-Manâr* 31, 1930: 347-349; Bluhm 1983: 40-41), dan menyatakan hasratnya untuk menemukan faktor-faktor yang menyebabkan umat Muslim, khususnya di Hindia Belanda, dalam kondisi terbelakang. Dia berusaha mengetahui mengapa bangsa Eropa, Amerika, dan Jepang dapat mencapai kedudukan yang lebih unggul dibanding umat Muslim. Dalam konteks ini, Imran menginspirasi seorang sarjana Syria, Amir Syakib Arslan (1869-1946), untuk menulis sebuah buku berjudul *Mengapa Muslim Terbelakang Sementara yang Lain Mengalami Kemajuan?* (Hourani 1984: 223-224).

Pengalaman Basyuni Imran hanyalah satu contoh dari komunitas Jawi di Makkah yang sedang berubah. Banyak murid Jawi lain yang meminta fatwa kepada Rasyid Ridha melalui *al-Manâr*. Abdul Hafiz al-Jawi adalah salah seorang dari mereka. Mengakui kondisi keterbelakangan Muslim Hindia Belanda mirip seperti yang digambarkan Imran dalam *istiftâ'*-nya, Abdul Hafiz kemudian meminta *al-Manâr* untuk lebih terlibat dalam menciptakan kemajuan dan persatuan di antara umat Muslim Hindia Belanda. Di sini, dia menyebut bahwa kepatuhan kepada Belanda, takhayul, dan konservatisme kaku adalah beberapa faktor utama yang harus diberantas karena telah berperan menciptakan keterbelakangan Muslim Hindia Belanda (*al-Manâr* 12, 1912: 929-937). Lebih dari itu, beberapa murid Jawi di Makkah juga terlibat dalam menyebarkan reformisme Islam ke negara asal mereka. Basyuni Imran lagi-lagi menjadi contoh. Dia menerjemahkan sejumlah karya Ridha ke dalam bahasa Melayu, sehingga ide-ide pembaruan gurunya menjangkau masyarakat Muslim Hindia

Belanda yang lebih luas (Pijper 1984: 148; van Bruinessen 1992a: 26).

Sebagai hasilnya, permintaan fatwa kepada *al-Manâr* juga datang dari banyak umat Muslim yang tinggal di Hindia Belanda. Didasarkan pada pembacaan terhadap kolom fatwa majalah tersebut (Burhanudin 2005: 14-17), kita perlu memasukkan komunitas Arab di Hindia Belanda, dan Asia tenggara secara umum, ke dalam *mustafti* di *al-Manâr*. Mereka menjadi satu kategori penting lainnya yang membuat Kairo menjadi sumber otoritas keagamaan baru. Seperti golongan pembaru komunitas Jawi yang diwakili Basyuni Imran, tampak bahwa permintaan orang Arab atas fatwa-fatwa kepada *al-Manâr* muncul seiring upaya mereka menghadapi perubahan di Hindia Belanda. Orang-orang Arab—yang mayoritas orang Hadramaut—muncul sebagai sebuah komunitas terkemuka yang terlibat dalam memperjuangkan kemajuan komunitas mereka. Berdirinya Jam'iyyah al-Khair sekitar tahun 1905 dan al-Irsyad tahun 1915, seperti telah disebutkan di atas, menjadi bukti bangkitnya kesadaran dan gerakan mereka (Mandal 1994; Mobini-Kesheh 1999).

Pada awal abad ke-20, orang-orang Arab Hindia Belanda menyadari adanya pembaruan Islam dan perkembangan modern yang terjadi di Mesir. Kairo menjadi salah satu tujuan utama anak-anak muda Arab untuk bersekolah, khususnya bagi anak-anak sayyid kelas atas (Mandal 1994: 146). Kemunculan orientasi keagamaan baru di antara orang-orang Arab ini menjadi salah satu faktor penting yang menyebabkan meluasnya jaringan kesarjanaan antara Timur Tengah-Hindia Belanda dalam berinteraksi dengan Mesir. Seperti halnya bagi faksi reformis dari komunitas Jawi di Makkah, begitu juga bagi komunitas Arab Hindia Belanda, *Al-Manâr* diakui sebagai sumber otoritas yang menjadi tempat permintaan fatwa (Mandal 1994: 143). Seperti dapat diidentifikasi

baik dari pemakaian gelar *sayyid* maupun nama klan mereka, tampak bahwa komunitas Arab merupakan satu karegori penting yang tergabung dalam para *mustafti* Hindia Belanda dan Asia Tenggara.

Dalam kaitan itulah, Bin Tahir (Muhammad bin Hasyim bin Tahir, 1882-1960) penting untuk diperhatikan. Meski perihal kehidupannya tidak banyak diketahui, Bin Tahir adalah salah seorang Arab yang sangat intens terlibat dalam permintaan fatwa kepada *al-Manâr*. Dia adalah editor majalah berbahasa Arab pertama di Hindia Belanda, *al-Basyîr*, yang terbit pertama kali di Palembang tahun 1914. Pada 1915, dia dan medianya pindah ke Batavia di mana dia bertugas di sekolah Jam'iyyah al-Khair. Dia kemudian menjadi seorang guru di sekolah Syama'il al-Huda di Pekalongan dan sekolah Hadramaut di Surabaya (Mobini-Kesheh 1996: 239). Menjelang tahun 1920-an, dia menjadi pelindung sebuah tempat penginapan bagi para pelajar Asia Tenggara di Kairo, tempat di mana dia pernah menyampaikan sebuah ceramah yang mendorong orang-orang Indonesia untuk mengambil manfaat positif dari pendidikan modern di Kairo, maupun sekolah-sekolah baru yang dijalankan oleh Pemerintah Kolonial Belanda (Schmidt 1992: 82; van der Meulen 1981: 79-80).

Harus ditambahkan ke dalam daftar para *mustafti* tersebut adalah umat Muslim di Hindia Belanda yang terbuka kepada ide-ide pembaru di *al-Manâr*. Mereka memperoleh akses kepada pembaruan Islam tersebut dari *al-Manâr* yang beredar di Hindia Belanda, meski telah dilarang Pemerintah Kolonial (Azra 1999b: 80-81). Majalah *al-Manâr* menjangkau umat Muslim di Hindia Belanda, dan pengaruhnya melampaui penyebaran ide-ide kaum reformis. *Al-Manâr* juga berkontribusi bagi munculnya ruang sosio-keagamaan baru di mana pembaruan Islam menjadi aspek utama diskursus publik yang tengah berlangsung (Azra 1999b:

81). Hal ini bisa djelaskan dari fakta bahwa pesan reformis dalam *al-Manâr* berdampak besar bagi umat Muslim Hindia Belanda, terutama bagi masyarakat perkotaan di mana ide kemajuan—yang diusung *al-Manâr*—menjadi tema utama diskursus tersebut. *Al-Manâr* berkontribusi dalam meletakkan fondasi kokoh bagi perkembangan lebih lanjut gerakan pembaruan Islam di Hindia Belanda. Sebagian terkait dengan penyebaran *al-Manâr* inilah yang membuat Kairo menjadi pusat otoritas keagamaan yang makin mengemuka, menyaingi Makkah sebagai pusat kehidupan keagamaan Muslim Hindia Belanda. Proses ini menguat ketika para pelajar dari Hindia Belanda dan Asia Tenggara di Kairo meningkat, yang kemudian membentuk satu komunitas Jawi di Kairo.

Komunitas Jawi di Kairo

DALAM edisi 24 September 1911 (vol. 1, no.13), majalah *al-Munir* di Padang, Sumatera Barat, melaporkan keberangkatan para pelajar dari Minangkabau ke Kairo, Mesir. Dua nama disebut, Abdul Madjid dan Muhammad Ramli. *Al-Munir* melukiskan keberangkatan mereka dengan harapan yang besar, bahwa mereka akan "menuntun bangsa kita kepada jalan agama yang lurus".

Laporan dari *al-Munir* ini menunjukkan tren yang meningkat khususnya di kalangan umat Muslim Minangkabau di Sumatera Barat untuk mengirim anak-anak mereka ke al-Azhar di Kairo. Bagi mereka—dan orang-orang yang berasal dari daerah lain di Sumatera—belajar di Kairo merupakan suatu investasi untuk masa depan mereka. Memang, para pelajar dari Sumatera dan Semenanjung Melayu telah menjadi bagian besar penduduk *riwaq al-Jawi* di Kairo pada 1900, menegaskan peran masa depan Kota Padang di Sumatera Barat dalam perkembangan reformisme Islam di Hindia Belanda. Hal ini juga sesuai dengan daftar pelajar Hindia

Belanda di Kairo yang dibuar pegawai Pemerintah Belanda yang memantau kejadian-kejadian di Kairo. Dari tujuh puluh sembilan pelajar yang terdaftar, lebih dari setengahnya berasal dari daerah Sumatera.[8]

Tren ini terus berkembang. Para pelajar yang menjadi pelopor tersebut menganjurkan kaum Muslim Melayu dan Hindia Belanda untuk mengirim anak-anak mereka ke Kairo. Majalah *Neratja*,[9] misalnya, sering menerbirkan korespondensi para pelajar tersebut mengenai keuntungan belajar di al-Azhar. Individu-individu tertentu juga memainkan peran penting dalam hal ini. Rasyid Ridha menarik minat komunitas Jawi untuk datang ke al-Azhar, dan bahkan membantu beberapa pelajar untuk mendapatkan penginapan kerika mereka sampai di kora iru.[10] Sementara itu, Syaikh Abdul Aziz Affendi al-Suhaimi, sahabat dekat pimpinan al-Azhar Syaikh Rifa'a al-Tahtawi, dilaporkan telah mengunjungi Melayu dan Hindia Belanda pada Oktober 1924 untuk menjelaskan tentang keuntungan belajar di al-Azhar (Othman 1994: 228). Fakor penting lainnya adalah meningkatnya jumlah lulusan sekolah-sekolah modern baru (madrasah) di Melayu dan Hindia Belanda (Othman 1994: 229; Yunus 1979: 50). Berbeda dengan para santri di pesanrren yang lebih suka melanjutkan studi mereka di *halaqah* di Makkah, para lulusan madrasah lebih rertarik untuk melanjutkan studi ke al-Azhar Kairo.

Oleh karena itu, jumlah pelajar Hindia Belanda di Kairo semakin meningkat. Pada 1912, kondisi *riwaq al-Jawi* dilaporkan telah menjadi begitu ramai, mendorong Ismail Abdul Muthalib—penanggung jawab komunitas Jawi di Kairo—meminta kepada Kemenrerian Wakaf Mesir agar memberi mereka ruangan yang lebih. Permintaan ini, yang disampaikan melalui Agen Diplomasi Belanda (van Lennep), tidak mendapat respons. Menteri Koloni Belanda, di bawah nasihat Snouck Hurgronje, memutuskan untuk

tidak memberikan bantuan akomodasi bagi para pelajar tersebut (Laffan 2003: 137). Fakta permintaan ruangan ini merupakan indikasi kuat pertumbuhan jumlah para pelajar Hindia Belanda yang belajar Islam di Kairo, yang kemudian membawa mereka membentuk sebuah perkumpulan komunitas Jawi, Jam'iyyah Setia Pelajar, yang didirikan pada 1912 di bawah arahan ulama Syaikh Ismail Abdul Muthalib yang disebut di atas (Laffan 2003: 139).

Melalui perkumpulan ini, suatu corak baru komunitas Jawi di Kairo muncul, yang berbeda dari komunitas Jawi di Makkah pada abad ke-19. Memang, sejumlah anggota *riwaq al-Jawi* masih memiliki hubungan dengan Makkah. Seperti terbukti dari biografi Basyuni Imran, mereka datang ke Kairo setelah beberapa tahun studi di Makkah. Namun, keadaan Kairo yang modern membuat mereka harus menyesuaikan diri dengan kondisi baru yang dihadapi. Di sini, Jam'iyyah Setia Pelajar merupakan sebuah indikasi penting. Perkumpulan ini didirikan sebagai sebuah organisasi modern yang memiliki banyak kesamaan pandangan dengan para pelajar di Leiden pada 1908 (Ingleson 1975). Karenanya, tidak seperti komunitas Jawi di Makkah yang terus membaca kitab-kitab di bawah bimbingan guru mereka, komunitas Jawi di Kairo terlibat dalam penerbitan sebuah majalah, *al-Ittihâd* (Persatuan).

Terbit pertama kali pada 31 Oktober 1912, *al-Ittihâd* menjadi majalah berbahasa Melayu pertama yang pernah terbit di Timur Tengah. Ahmad Fauzi dari Sambas, Kalimantan, dan Muhammad Fadlullah bin Muhammad Suhaimi dari Singapura menjadi editornya, sementara para penulisnya adalah Muhammad Basyuni Imran yang telah disinggung di atas dan Abdul Wahab Abdullah dari Tapanuli, Sumatera Utara. Seperti dilaporkan oleh *al-Munir* pada 9 Januari 1913 (vol. 2, no. 21), *al-Ittihâd* direncanakan untuk beredar di Makkah, Melayu, dan Hindia Belanda, berharap bahwa hal itu akan memberikan manfaat bagi semua masyarakat dari

"pihak kita di Jawa, Sumatera, maupun orang-orang Melayu secara umum" (lihat juga Laffan 2003: 139-140).

Sebagai suara komunitas Jawi di Kairo, *al-Ittihâd* berupaya menghadirkan Kairo sebagai tempat yang tepat untuk studi, di mana mereka dapat belajar tentang sejarah Islam dan kejayaan peradaban Arab, selain memberi mereka pengalaman tinggal dalam suasana di mana infrastruktur modern telah tersedia. Dalam terbitan pertamanya, editor majalah ini menulis, misalnya, tentang kondisi modern Kota Kairo, menyatakan bahwa Kairo memiliki segala jenis sekolah modern. Kairo digambarkan sebagai sebuah metropolis sempurna dan sebuah miniatur dunia (Laffan 2003: 140). Seperti telah dikemukakan, kondisi modern Kairo inilah yang, selain memudahkan kontak langsung dengan gagasan pembaruan Abduh dan Ridha, telah menarik komunitas Jawi untuk datang ke Kairo. Pada 10 Agustus 1918, *Oetoesan Hindia* dari Surabaya menerbitkan sebuah artikel yang ditulis oleh seorang pelajar al-Azhar, Mohammed Issom, di mana dia mendorong orang Jawa untuk mengikuti Barat, dalam hal cara berpakaian dan sikap ketekunan, agar dapat mencapai zaman kemajuan.

Kondisi modern Kairo ini pula yang telah menarik perhatian faksi reformis Muslim Hinda Belanda. Editor *al-Munir*, misalnya, melukiskan Kairo sedemikian rupa untuk mempromosikan "Islam modern" yang mereka coba bangun di Hindia Belanda. Kairo modern dianggap sebagai perwujudan nilai-nilai Islam yang mendukung terciptanya kondisi kemajuan yang modern. *Al-Munir* memuji kerja sama Pemerintah Mesir dengan Inggris, yang memungkinkan mereka menciptakan kemajuan bagi rakyat Mesir. Pengalaman Mesir ini dijadikan ilustrasi untuk mendukung misinya mendorong Muslim Hindia Belanda agar bekerja sama dan bersikap loyal kepada Belanda (*al-Munir*, vol. 3, no. 3, 1913). Karenanya, memperkuat suara *al-Ittihâd*, *al-Munir* berkontribusi

bagi pembentukan pengerahuan masyarakat tenrang Kairo di kalangan Muslim Hindia Belanda, dan pada saar yang sama memperkuat makna penting al-Azhar yang tengah muncul sebagai pusat peinbelajaran dan sumber otoritas keagamaan.

Oleh karena iru, minar belajar di Kairo di kalangan umat Muslim Hindia Belanda—dan Asia Tenggara secara umum—rerus berkembang. Tren ini mencapai puncaknya pada 1920-an. Seiring berrambahnya pendaparan masyarakat akibar dari meroketnya harga karer di Melayu dan kopi di Sumarera maupun kemajuan ekonomi secata umum di Hindia Belanda (Roff 1967: 88; Abdullah 1971: 141),[11] semakin banyak umat Musliin yang mampu mengirim anak-anak mereka ke Kairo.[12] Oleh sebab itu, jumlah komunitas Jawi di Kaito rerus meningkar, mendorong mereka untuk membangun sebuah perkumpulan yang terorganisasi secara baik, Jam'iyyah al-Khairiyyah al-Thalaba al-Azhariyyah al-Jâwiyyah (Asosiasi Pelajar Jawi al-Azhar untuk Kebaikan) pada 1922. Perkumpulan ini, dengan Janan Tayyib dari Minangkabau sebagai presiden pertamanya (1922-1926),[13] menjadi forum penting bagi komunitas Jawi di Kairo. Seperti tampak dari namanya, ini adalah asosiasi pertama yang berkonsentrasi memberi layanan kesejahreraan bagi komunitas Jawi, terurama memperbaiki kehidupan mereka yang ringgal di *riwaq al-Jawi* (Abdullah 1971: 140; Othman 1994: 231). Dalam perkembangannya, asosiasi ini, seperti pendahulunya—Jam'iyyah Setia Pelajar—terlibat dalam beberapa aktivitas lainnya di samping memberikan layanan kesejahreraan.

Salah satu akrivitas utama Jam'iyyah al-Khairiyyah adalah penerbitan majalah *Seruan Azhar*. Majalah ini terbir pertama kali pada Oktober 1925 dengan dukungan finansial dari seorang pelajar Melayu yang kaya, Haji Othman bin Abdullah (Roff 1967: 88).[14] Direktur majalah ini adalah seorang pelajar Jawi baru dari

Jawa, Raden Fathurrahman Kafrawi[15] dengan Othman Abdullah sebagai pengelolanya. Editornya meliputi Janan Tayyib[16] yang disebut di muka, Ilyas Ya'qub (1903-1958),[17] Muhammad Idris [Abdurrauf] al-Marbawi (lahir 1958),[18] Abdul Wahab Abdullah,[19] dan Mahmud Yunus[20] (Laffan 2003: 219; Othman 1994: 234-235). Meski demikian, guru intelektual majalah ini adalah Ilyas Ya'qub, karena setelah penerbitan pertamanya Janan Tayyib tidak lagi terlibat sebagai editor pelaksana. Dia meninggalkan Kairo, pergi ke Eropa untuk menjalin hubungan dengan para pelajar Indonesia di Belanda, dan kemudian pindah ke Makkah di mana dia mendirikan sekolah Indonesia (Abdullah 1971: 141-142).

Seperti *al-Ittihâd*-nya Jam'iyyah Setia Pelajar, *Seruan Azhar* muncul menjadi media bagi komunitas Jawi di Kairo untuk menyuarakan aspirasi mereka. Media ini didesain "untuk mempromosikan ilmu pengetahuan, kemajuan, dan persatuan di antara para pelajar Indonesia [dan Melayu] di Mesir" (lihat Abdulah 1971: 142). Selain itu, kondisi Hindia Belanda dan Semenanjung Melayu juga menjadi fokus perhatian mereka. Terbitan pertama majalah ini memproklamitkan semboyannya, yaitu "Kemenangan Kesetiaan, Bahaya Perpecahan", menunjukkan perhatian mereka atas kebutuhan membangun kemajuan di negara tempat tinggal mereka. Dalam pengantar editornya, Mahmud Yunus menulis: "Semua rakyat kita ... apakah itu di Jawa, di Sumatera, di Borneo, atau di Semenanjung Melayu, harus bersatu dan menyatukan cita-cita dan komitmen bersama di dalam berjuang untuk kemajuan" (lihat Roff 1970: 77). Tegasnya, *Seruan Azhar* pada hakikatnya dibuat untuk menjadi majalah yang berorientasi kemajuan, sesuai dengan semangat reformisme Islam.

Hanya kemudian, sejalan kemunculan gerakan politik, baik di Mesir maupun Hindia Belanda, sifat politik majalah itu pun mulai tumbuh dan meningkat. Sebagaimana ditegaskan Abdullah

(1971: 139), watak ortodoks reformisme Islam mendorong majalah ini berhubungan erat dengan politik. Penciptaan kemajuan, yang diusung reformisme Islam, mendorong para Muslim reformis untuk mempertanyakan orde sosial yang telah terbangun lama dan karenanya kekuasaan kolonial. Inilah yang terjadi dengan komunitas Jawi di Kairo. Ilyas Ya'qub dan Muchtar Lutfi[21] menjadikan politik sebagai perhatian utama. Mereka aktif dalam sebuah partai politik yang didirikan oleh Musthafa Kamil, *Hizb al-Wathani*, dan mendorong *Seruan Azhar* untuk terlibat dalam aktivitas-aktivitas anti-kolonial (Abdullah 1971: 145-148). Lebih jauh, mereka mulai mengidentifikasi warga *riwaq al-Jawi* sebagai orang Melayu dan orang Indonesia, membagi mereka menurut wilayah yang dijajah Belanda di Hindia Belanda dan Inggris di Semenanjung Melayu; diskursus yang berkonrribusi bagi terbentuknya nasionalisme Indonesia (Laffan 2003: 219-222).

Memang, perkembangan ini telah menimbulkan keretakan dalam Jam'iyyah al-Khairiyyah. Ilyas Ya'qub terpaksa keluar dari *Seruan Azhar* pada Juli 1927. Posisi kepala editor dipegang Mahmud Yunus yang memilih mengabdikan majalah ini untuk tujuan-tujuan non-politik. Akan tetapi, kecenderungan politik dari Ilyas Ya'qub tetap kuat. Tiga bulan kemudian, dia dan Muchtar Lutfi mulai menerbitkan majalah lain, *Pilehan Timoer*, yang independen dari Jam'iyyah al-Khairiyyah. Sejak terbit pertama kali pada Oktober 1927, *Pilehan Timoer* telah bermuatan politis, yang menyebabkan majalah ini dilarang beredar oleh Pemerintah Mesir, atas saran Komisaris Tinggi Inggris yang mendapat peringatan dari Konsul Belanda di Kairo karena karakter majalah tersebut yang bersifat revolusioner. Akibatnya, Ilyas Ya'qub dan Muchtar Lutfi dikirim ke Makkah, dengan bantuan Konsul tersebut, dengan dalih meneruskan studi mereka di sana (Abdullah 1971: 148-149; 150).

Sementara itu, karena kesulitan keuangan, *Seruan Azhar* berhenti terbit pada Mei 1928, dengan Muhammad Idris al-Marbawi sebagai editornya yang terakhir. Dia menggantikan Mahmud Yunus setelah diminta kembali ke Minangkabau pada 1928. Dengan demikian, komunitas Jawi di Kairo mulai mundur. Menjelang tahun 1929, Jam'iyyah al-Khairiyyah pecah karena perselisihan internal. Selain itu, mengikuti tindakan pemerintah seperti yang dialami Ilyas dan Muchtar, beberapa pelajar ditarik oleh orangtua mereka kembali ke negari asal.

Meski demikian, komunitas Jawi di Kairo, seperti yang terjadi dengan komunitas Jawi di Makkah, telah berkontribusi dalam pembentukan elite keagamaan baru bagi Muslim Hindia Belanda. Beberapa pelajar yang telah disebutkan, yang menjadi inti dari komunitas Jawi di Kairo, memegang peranan sentral dalam memperkenalkan dan menyebarkan pembaruan Islam dan spirit modern Kairo kepada Hindia Belanda. Mereka menjadikan Hindia Belanda pada awal abad ke-20 sebagai arena bagi karier mereka, seperti yang akan saya bahas pada bab selanjutnya.[]

8

REFORMISME ISLAM DAN TERCIPTANYA RUANG PUBLIK

Dalam bab ini, pembahasan akan difokuskan pada bagaimana Hindia Belanda yang tengah berubah menjadi medan pergumulan sosial-keagamaan elite Muslim jebolan Kairo. Dengan ini, saya ingin menunjukkan kontribusi yang mereka berikan dalam pembentukan gambaran baru Islam dan Muslim Hindia Belanda, di atas bangunan Islam tradisional yang telah terbentuk lama oleh ulama pesantren dan Islam berorientasi kolonial yang disuarakan kalangan penghulu.

Menghubungkan Reformisme Kairo ke Asia Tenggara: Thaher Djalaluddin dan *al-Imâm*

SEBAGAIMANA telah disebutkan, Thaher Djalaluddin adalah salah seorang Jawi Makkah pertama yang bersentuhan dengan pembaruan Abduh dan Ridha di Kairo. Begitu pula dia termasuk salah seorang Jawi pertama yang memperkenalkan pembaruan Islam ke Asia Tenggara. Peran terakhir ini terefleksikan dalam

penerbiran *al-Imâm* pada 1906, majalah pembaruan pertama yang muncul di Asia Tenggara. Bersama ulama lain yang terekspos dengan pembaruan Kairo—Sayyid Syaikh al-Hadi (1862-1934),[1] teman dekatnya dari Singapura, dan Haji Abbas bin Mohamad Taha[2]—Djalaluddin mencetuskan reformisme Islam di Singapura, yang saat itu tengah berkembang sebagai sebuah kota metropolis di Asia Tenggara (Roff 1967: 32-39; 1972: 75-89).[3]

Al-Imâm memiliki peranan khusus dalam pembentukan pemikiran politik dan intelektual Islam di Asia Tenggara (Roff 1967: 56-57; Milner 1995; Laffan 2003: 148-160). Peranan pentingnya terutama terletak dalam menyediakan hubungan kuat dengan gerakan reformis Kairo. Oleh karena itu, majalah *al-Manâr* dijadikan model oleh *al-Imâm* sekaligus sebagai sumber pemikiran reformasi Islam untuk para pembaca di Asia Tenggara (Roff 1967: 59). Seperti *al-Manâr*, *al-Imâm* menjadikan semangat pembaruan sebagai perhatian utamanya. Dalam edisi pertamanya, redaktur *al-Imâm* menulis bahwa majalah itu berupaya untuk "mengingatkan mereka yang terlupa; membangunkan mereka yang terlelap; menunjukkan arah yang benar kepada mereka yang tersesat; memberi suara kepada mereka yang berbicara dengan bijak; mengajak umat Islam berupaya sebisa mungkin untuk hidup menurut perintah Allah; serta mencapai kebahagiaan terbesar di dunia dan memperoleh kenikmatan Tuhan di akhirat." (*al-Imâm*, I, Juli 1906).[4]

Pengaruh *al-Manâr* terhadap *al-Imâm* tampak pada fakta bahwa *al-Imâm* menerbitkan sejumlah artikel dari *al-Manâr*. Pada 29 Agustus 1908, redaktur *al-Imâm* mengumumkan kepada pembacanya bahwa majalah mereka akan mulai menerbitkan tafsir Al-Quran. Dan *al-Imâm* kemudian menyediakan ruang khusus untuk rujuan tersebut, yakni terjemahan Melayu atas tafsir yang telah diterbitkan dalam *al-Manâr*.

> Sebagaimana telah disebutkan dalam edisi *al-Imâm* sebelumnya, kami berjanji untuk menerbitkan terjemahan tafsir Al-Quran bagi para pembaca, yang berasal dari kuliah Ustadz Syaikh Muhammad Abduh di al-Azhar baru-baru ini. Dalam rangka memenuhi janji kami, edisi kali ini kami mulai dengan menyajikan Pendahuluan [penjelasan Al-Quran], yang disampaikan dalam sebuah kuliah oleh Muhammad Abduh di al-Azhar pada Muharram 1316 H, seperti yang telah diterbitkan dalam *al-Manâr* volume ketiga edisi keempat (*al-Imâm*, No. 4, vol. 3, 1908).

KUTIPAN di atas hanyalah satu dari sekian banyak contoh di mana *al-Imâm* menerbitkan artikel, atau sejenisnya, yang awalnya sudah diterbitkan *al-Manâr*. Tafsir Al-Quran ini menegaskan misi utama *al-Imâm* dalam menyebarluaskan gagasan-gagasan reformis dari Kairo ke Asia Tenggara. Tafsir Al-Quran merupakan salah satu bidang keilmuan utama dalam pengetahuan keislaman. Ia memberi umat Muslim kerangka inti dalam memahami sumber ajaran Islam, yakni Al-Quran. Dengan penerjemahan tafsir ini, majalah *al-Imâm* telah meletakkan salah satu sendi pokok reformisme Islam kepada umat Muslim Asia Tenggara.

Perlu dicatat, tafsir Al-Quran Abduh, yang kemudian dimasukkan dalam *Tafsîr al-Manâr* oleh Rasyid Ridha—muridnya yang merampungkan karya Abduh tentang tafsir—tidak hanya menunjukkan adanya suatu kecenderungan modern, tetapi juga sikap rasional sejumlah Muslim atas penafsiran Al-Quran (Jansen 1974: 20-21).[5] Bagi Muslim Asia Tenggara, sebagaimana halnya Muslim Mesir, tafsir Al-Quran Abduh merupakan peralihan yang radikal di bidang kepustakaan tafsir. Ia berbeda dengan kitab tafsir yang telah lama digunakan dalam pembelajaran Islam tradisional di pesantren, di mana *Tafsîr Jalâlain* al-Suyuthi dan al-Mahalli menjadi pegangan utama (Van Bruinessen 1990: 253-254). Dengan

rafsir ini, *al-Imâm* bermaksud menjelaskan Al-Quran secara prakris kepada pembaca lebih luas, lebih dari yang bisa dijangkau oleh tafsir klasik yang kebanyakan dari kalangan santri pesantren.

Selain tafsir, *al-Imâm* juga menerbitkan artikel penting lain yang pantas dikemukakan. Artikel tersebut adalah versi terjemahan dari karya seorang ulama Mesir, Syaikh Muhammad bin Ibrahim al-Ahmadi, berjudul "Ilmu dan Ulama". Artikel ini terbit dalam *al-Imâm* edisi Juli 1908. Sebagaimana dalam kasus tafsir Abduh, *al-Imâm* menyebutkan sumber artikel ini sebagai berikut:

> Artikel ini [Ilmu dan Ulama] diterjemahkan dari karya Syaikh Muhammad bin Ibrahim al-Ahmadi, salah seorang ulama terkemuka di al-Azhar, Mesir. Kami menerbitkan artikel ini dalam *al-Imâm* bagian demi bagian agar pembaca *al-Imâm* mengetahui karakter, kedudukan, dan pekerjaan ulama (*al-Imâm*, vol. 2, No. 3, 1908).

SEPERTI tampak dari judulnya, "Ilmu dan Ulama" membahas hakikat ulama sebagai sumber otoritas agama dalam tradisi Islam. Di samping menggambarkan peran tradisional ulama dalam mengajarkan agama kepada umat Muslim, *al-Imâm* mendorong kuat ulama untuk terlibat dalam usaha menciptakan kondisi yang diperlukan bagi kemajuan umat Muslim dalam dunia kontemporer. Bagi *al-Imâm*, peranan ulama yang secara tradisional hanya terpusat di bidang pendidikan Islam, "harus diperluas meliputi hal-hal yang menyangkut urusan duniawi, agar mereka bisa memberikan manfaat kepada masyarakat yang lebih luas" (*al-Imâm*, 2, Juli, 1908).

Sebagaimana dalam kasus tafsir, melalui "Ilmu dan Ulama" *al-Imâm* juga berkonsentrasi pada pemerolehan pengetahuan agama Islam, yang dianggap sebagai salah satu faktor utama dalam

mendorong kemajuan umat Islam. Mengembangkan pengetahuan memang menjadi salah satu perhatian utama *al-Imâm*. Dalam pengantar editor edisi pertamanya, *al-Imâm* sangat menekankan pentingnya memiliki pengetahuan, menggambarkannya sebagai "senjata untuk memperoleh kemenangan di medan perang kehidupan; ia adalah faktor penghubung yang membawa banyak orang pada tujuan kejayaan dan keunggulan mereka" (*al-Imâm*, 1, Juli 1906). *Al-Imâm* pada saat yang sama mengemukakan kemunduran umat Islam di Asia Tenggara akibat kemalasan dalam memperoleh pengetahuan. Dalam kaitan inilah, penerbitan "Ilmu dan Ulama" oleh *al-Imâm* memiliki signifikansi sosial-keagamaan. Ini merupakan bagian dari strategi pembaruan yang coba dilancarkan oleh *al-Imâm* di Asia Tenggara. Dan, sebagaimana dalam tafsir, *al-Imâm* menjadikan ulama Kairo sebagai sumber bagi misi pembaruannya.

Perlu ditambahkan atas dua artikel di atas adalah fakta bahwa pada Mei 1907 *al-Imâm* menerbitkan terjemahan Melayu atas karya seorang Nasionalis Mesir, Mustafa Kamil, *al-Syams al-Musyriqa* (Kairo: 1904), yang muncul dalam bentuk artikel berjudul "Matahari Memancar".[6] Selain itu, dalam kolom khusus mengenai fatwa (tanya-jawab), redaktur *al-Imâm* mencantumkan banyak kutipan dari *al-Manâr*. Untuk menyebut satu contoh saja, *al-Imâm* mengikuti *al-Manâr* dalam menjawab permintaan fatwa (*istiftâ'*) menyangkut tarekat sufi Naqsyabandiyah. Dalam hal ini, *al-Imâm* menyatakan bahwa "sebagaimana telah dijelaskan rekan kita, majalah *al-Manâr* di Mesir," bahwa amalan tarekat umat Islam harus didasarkan pada syariat. *Al-Imâm* kemudian menekankan bahwa "tidak ada keraguan dalam penjelasan hukum yang telah dibuat oleh *al-Manâr* dalam persoalan ini" (*al-Imâm* 5 Oktober 1908).

Memperkenalkan Budaya Cetak dan Modernitas

MELALUI contoh-contoh di atas, *al-Imâm* berperan penting dalam menghubungkan reformisme Kairo kepada Muslim Asia Tenggara. Dan Thaher Djalaluddin, sang redaktur, bertanggung jawab atas hubungan ini. Lebih dari itu, *al-Imâm* juga menandai munculnya tradisi intelektual Islam model baru yang mulai mengadopsi perangkat dan fasilitas modern. Kondisi modernitas inilah yang sebenarnya dipelajari komunitas Jawi Makkah di Kairo seperti Thaher, di samping gagasan-gagasan reformis Abduh dan Ridha. Salah satu aspek utama dari modernitas adalah penggunaan majalah dan surat kabar dalam gerakan pembaruan Islam. Mesin cetak—yang awalnya sempat ditolak kalangan Muslim karena dampak sekularisasinya dalam penyebaran ajaran Islam yang suci—menjadi bagian tidak terpisahkan dari gerakan pembaruan di dunia Muslim. Seperti pengalaman Muslim Asia Selatan (Robinson 1993: 229-251; Metcalf 1982: 198-234) dan Asia Tengah (Khalid 1994: 187-200), mesin cetak menjadi salah satu ciri utama yang menandai kemunculan reformisme Islam. Dan *al-Imâm* merupakan majalah pembaruan pertama di Asia Tenggara yang berperan atas keberhasilan penyebaran pesan-pesan reformis Kairo.

Oleh karena itu, *al-Imâm* berperan dalam menciprakan ruang bagi tumbuhnya budaya cetak dalam Islam Asia Tenggara. Ia menandai munculnya wajah baru Islam dan para pemimpin Muslim, "kaum reformis", dan secara bersamaan menandai corak baru yang membedakan mereka dengan ulama tradisional, baik dari pesantren Jawa maupun surau Melayu, beserta kitab-kitab mereka. Akibat dari terbentuknya tatanan sosial Asia Tenggara yang modern ini, ulama tradisional tidak lagi dianggap sebagai satu-satunya otoritas yang memonopoli pembentukan pemikiran Islam. Tokoh-tokoh Muslim baru—para penulis majalah dan surat

kabar—mulai terlibat dalam mendefinisikan Islam Asia Tenggara. Oleh sebab itu, mesin cetak berperan penting dalam menyebarkan reformisme Islam Kairo ke Asia Tenggara, dan karenanya juga berperan dalam mengubah wajah Islam Asia Tenggara pada awal abad ke-20.

Selain penerbitan, pembaruan pendidikan menjadi aspek penting lain dari reformisme Islam. Ketimbang membangun pesantren atau surau, para reformis Muslim lebih memilih mendirikan lembaga pendidikan modern, sekolah dan madrasah. Begitu pula ketimbang mencetak ulama, sekolah dan madrasah lebih diorientasikan untuk mencetak pemimpin-pemimpin Muslim baru, yang disebut oleh Mukti Ali (1958: 28)—salah satu tokoh terkemuka dalam organisasi Muslim reformis Muhammadiyah, sebagaimana akan saya bahas nanti—sebagai "Muslim terpelajar", yakni, para pemimpin Muslim dengan semangat modern dan gagasan reformis. Berbeda dengan pesantren dan surau, yang hanya berkonsentrasi pada pemberian pengetahuan agama, sekolah dan madrasah mengajarkan pengetahuan dalam artian yang lebih luas kepada umat Muslim, meliputi apa yang disebut dengan "mata pelajaran sekuler", seperti matematika (aljabar), bahasa Inggris, bahasa Belanda, geografi, dan sejarah. Selain itu, sekolah dan madrasah juga memperkenalkan metode pendidikan baru yang diambil dari lembaga pendidikan Barat. Oleh karena itu, sekolah dan madrasah berperan dalam meningkatkan gerakan reformisme Islam, dan secara perlahan menyaingi otoritas keagamaan kaum ulama tradisional di Islam Asia Tenggara pada awal abad ke-20.

Reformasi pendidikan memang menjadi perhatian Thaher Djalaluddin, di samping *al-Imâm*. Tidak lama setelah menerbitkan majalah *al-Imâm*, dia menjadi guru di madrasah yang baru berdiri, *Madrasah al-Iqbal al-Islâmiyyah*, Sekolah Iqbal, di Singapura tahun 1907. Dipimpin oleh Utsman Affandi Raf'at dari Mesir

dan dengan bantuan keuangan dari Raja Haji Ali dari Kerajaan Lingga-Riau, Sekolah Iqbal menjadi pelopor sekolah Islam modern di Asia Tenggara (Roff 1967: 66). Dengan staf pengajar yang direkrut Utsman Affandi dari Mesir—untuk itu ia kembali ke Mesir pada tahun 1907—sekolah ini menjadi sarana efektif untuk menyebarkan pembaruan Islam di Asia Tenggara. Seperti yang dilaporkan majalah *al-Imâm*, sekolah ini dirancang untuk memberi para murid pelajaran keislaman dan juga yang disebut pelajaran sekuler.[7]

Dengan demikian, melalui majalah *al-Imâm* dan Sekolah Iqbal, Thaher Djalaluddin membangun hubungan yang kokoh antara Islam Asia Tenggara dengan Reformisme Islam Kairo. Ia telah meletakkan dasar-dasar bagi munculnya lapisan baru dalam wajah Islam, di atas Islam tradisional yang telah terbentuk lama di bawah kuasa ulama. Oleh karena itu, di samping kitab, Muslim Asia Tenggara mulai mengambil apa yang dihasilkan oleh media cetak sebagai sumber baru dalam pembelajaran; selain pesantren dan surau, muncul madrasah sebagai institusi baru untuk mendidik umat Muslim; demikian juga permintaan fatwa mulai ditujukan kepada redaktur majalah dan surat kabar, di samping kepada ulama. Dengan demikian, pembaruan Islam tidak hanya menandai kemunculan pemikiran Islam baru, tetapi juga wajah baru Islam Asia Tenggara. Baik media cetak maupun sekolah muncul sebagai sarana diseminasi pesan-pesan para reformis, yang mengakibatkan munculnya kepemimpinan agama baru di Asia Tenggara.

Didukung oleh modernisasi yang dilancarkan Inggris dan Belanda, sejumlah wilayah di semenanjung Melayu dan Hindia Belanda muncul sebagai benteng bagi perkembangan reformisme Islam dari Singapura. Ini khususnya terjadi di kota-kota yang mengalami urbanisasi di mana infrastruktur modern telah didirikan. Kaum Muslim di wilayah itu mulai terlibat dalam proyek

pembaruan dengan menyuarakan perlunya merumuskan ulang doktrin-doktrin Islam di bawah semangat kemajuan modern. Untuk itu, mereka mulai mendirikan organisasi-organisasi modern, sekolah-sekolah bergaya Barat, serta menerbitkan majalah, surat kabar, dan buku. Di Hindia Belanda, Kota Padang di Sumatera Barat muncul sebagai daerah pertama di mana benih pembaruan Islam terlihat jelas (Noer 1973: 30).[8] Kaum Muslim reformis di daerah itu dikenal luas sebagai *kaum muda*, golongan pertama yang menyuarakan reformisme Islam, terutama melalui majalah mereka *al-Munir*.

Al-Munir dan *Kaum Muda* Sumatera Barat

TERBIT dari 1911 sampai 1918, *al-Munir* didirikan sebagai majalah pembaruan *kaum muda* Sumatera Barat yang melanjutkan peran dan semangat *al-Imâm*, yang berhenti terbit tahun 1908 (Adam 1995: 140).[9] Haji Abdullah Ahmad, pendiri sekaligus redaktur *al-Munir*, bahkan "meniru semboyan dan bentuk majalah *al-Imâm*" (Noer 1973: 35).[10] Memang, Abdullah Ahmad memiliki hubungan dekat dengan *al-Imâm*, seiring perannya sebagai perwakilan *al-Imâm* di Padang Panjang. Kunjungannya ke Singapura pada 1908 agaknya telah memberinya kesempatan untuk mempelajari keterampilan teknis dan manajemen penerbitan majalah (Azra 1999: 92). Dia adalah perintis tunggal *al-Munir*. Namanya sering dihubungkan dengan majalah ini, sampai-sampai dia dipanggil "H. Abdullah al-Munir" (Yunus 1979: 157).

Melihat asal-usulnya, *al-Munir* memiliki perhatian yang hampir sama dengan *al-Imâm*. *Al-Munir* dirancang untuk menjadi "mercusuar yang menerangi kehidupan [beragama]". Redaktur *al-Munir* menjelaskan tujuan majalah ini. Pertama, untuk memimpin dan membawa Muslim Melayu di Sumatera kepada kepercayaan

dan praktik agama yang benar; kedua, untuk memelihara kedamaian dan keharmonisan di antara sesama manusia dan menunjukkan kesetiaan pada Pemerintah Belanda; dan ketiga, untuk menerangi umat Muslim dengan pengetahuan dan kebijaksanaan (*al-Munir* 1, 1, 1911; Azra 1999: 94). Tujuan-tujuan tersebut, dalam edisi tahun 1913, kembali ditekankan redaktur majalah sebagai tanggapan atas meningkatnya suara-suara yang menolak penerbitan majalah tersebut: "untuk memperoleh agama Islam yang sejati serta menegakkan syariat Nabi Muhammad yang benar dengan dorongan menghidupkan kembali tradisi Nabi dan mengutuk bid'ah dalam praktik ibadah umat Muslim" (*al-Munir* 3, 2, 1913). *Al-Munir* menguraikan tujuan di atas dengan maksud agar praktik ibadah Islam dijalankan berdasarkan sumber-sumber utama ajaran Islam: Al-Quran, tradisi Nabi, dan tradisi sahabat-sahabat Nabi. Ketiganya merupakan fondasi dasar untuk menyelesaikan segala perbedaan dan perselisihan agama (*al-Munir* 3, 2, 1913).

Dengan demikian, seperti *al-Imâm*, *al-Munir* dipusatkan terutama pada persoalan-persoalan keagamaan umat Muslim di Asia Tenggara. Majalah ini turut serta menampilkan Islam melalui cara yang sesuai dengan masyarakat yang semakin modern, serta mendorong kemajuan. Maka, praktik-praktik agama tradisional dianggap telah tercemari oleh adat kebiasaan setempat sebelum Islam, dan karenanya menjadi sasaran kecaman. *Al-Munir* menekankan bahwa ketidakmurnian kepercayaan dan praktik keagamaan harus dibersihkan. Untuk alasan itulah majalah ini menyatakan bahwa umat Islam harus kembali kepada Al-Quran dan hadis, serta menerapkan ijtihad, bukannya *taqlid*, dalam memahami doktrin-doktrin Islam.[11]

Oleh karena itu, sebagaimana halnya *al-Imâm*, rujukan kepada *al-Manâr* juga dapat ditemukan dalam *al-Munir*. Salah satu contoh terbaik untuk disebutkan di sini adalah fatwa menyangkut

persoalan pakaian. Fatwa ini penting dalam arti bahwa ia tidak hanya membuktikan adanya transmisi fatwa dari *al-Manâr* ke *al-Munir*, tetapi juga dialog yang jelas di antara kedua majalah itu, yang berlangsung sejalan dengan permintaan fatwa kepada *al-Manâr* (Bluhm 1983: 35-42). *Al-Manâr* (14, 1911) menerbitkan pertanyaan-pertanyaan dari Abdullah Ahmad, redaktur *al-Munir*, yang meminta fatwa mengenai beberapa persoalan yang diperselisihkan, dua di antaranya menyangkut isu pakaian dalam Islam (Kaptein 2004).[12] Dia menanyakan status hukum kaum Muslim yang memakai pakaian Eropa, seperti topi dan dasi, apakah kaum Muslim tersebut keluar dari Islam atau tidak. Dia mengajukan pertanyaan ini karena adanya fatwa yang dikeluarkan ulama setempat di Sumatera Barat,[13] yang menyatakan bahwa memakai pakaian Eropa dilarang dengan alasan hadis Nabi yang mengatakan, "*Barangsiapa meniru suatu kaum maka ia adalah bagian dari mereka*." Abdullah Ahmad kemudian mempertanyakan hakikat dan kebenaran ucapan Nabi tersebut beserta makna kata "meniru" (*tasyabbuh*).

Dalam konteks ini, jawaban Rasyid Ridha dalam *al-Manâr* menjadi sumber bagi Abdullah Ahmad untuk mengeluarkan fatwa mengenai topik pakaian yang sama dalam *al-Munir*. Dalam satu edisi di tahun yang sama (17, 1911), *al-Munir* menerbitkan sebuah fatwa yang sama substansinya dengan yang ada dalam *al-Manâr*, menyatakan bahwa Islam tidak punya mode pakaian maupun gaya memakai pakaian tertentu kecuali pada ritual ihram saat haji dan umrah; bahkan, seandainya mereka tak memakai pakaian ihram, mereka tak digolongkan sebagai kafir. Melalui contoh ini, *al-Munir*, sebagaimana *al-Imâm*, menjadikan *al-Manâr* Kairo sebagai dasar bagi farwa menyangkut persoalan-persoalan agama yang diperselisihkan di Sumatera Barat. Abdullah Ahmad mengakui

bahwa fatwa "ulama Mesir dan majalah mereka itu" merupakan sumber bagi fatwanya dalam *al-Munir*.

Penggunaan dan rujukan *Al-Munir* kepada *Al-Manâr* juga terlihat dalam fatwa lain terkait dengan menggerakkan sejumlah bagian anggota badan sebagai suatu tanda akan terjadinya sesuatu di masa depan dalam kehidupan seseorang. Pertanyaan ini diajukan Mahmud bin Syaikh Muhammad Idris di Tilatang, Bukittinggi, Sumatera Barat (*al-Munir*, 3, No. 12, 1913). Jawaban pertanyaan tersebut diberikan dalam edisi selanjutnya majalah ini (*al-Munir* 3, No. 13, 1913), yang sejumlah kutipannya diambil dari *al-Manâr*. "Bagi *al-Munir*," tulis sang redaktur, "diutamakan untuk memberi jawaban [atas pertanyaan ini] menurut apa yang dikemukakan majalah *al-Manâr* mengenai persoalan yang sama." Lagi-lagi mengikuti *al-Manâr*, majalah ini menyatakan bahwa sama sekali tidak ada kaitan antara menggerakkan anggota badan tertentu dengan sifat, watak orang-orang tertentu, dan kehidupan mereka di masa depan. Oleh karena itu, seperti dalam persoalan pakaian, perujukan *al-Munir* terhadap *al-Manâr* Kairo sebagai sumber dalam mengeluarkan fatwa betul-betul menunjukkan keterlibatan aktifnya dalam menyebarkan reformisme Islam ke Sumatera Barat dan Hindia Belanda secara umum pada awal abad ke-20.

Bukti penyebaran Islam dari *al-Manâr* Kairo kepada *al-Munir* maupun *al-Imâm* menunjukkan peran penting penerbitan dalam diseminasi pembaruan Islam di wilayah-wilayah di atas. Majalah-majalah tersebut menjadi saluran yang efektif bagi perluasan pengaruh pembaruan Islam berbasis Kairo di kalangan umat Muslim Hindia Belanda. Majalah-majalah tersebut juga mendorong tumbuhnya Muslim-Muslim baru, kaum reformis, dan menyediakan dukungan ideologis yang kuat bagi gerakan pembaruan Islam sehingga pengaruhnya terus meningkat di kalangan Muslim Indonesia pada awal abad ke-20 (Azra 1999:

97). Hasilnya, ide-ide pembaruan Islam mulai menjadi wacana utama masyarakat dengan munculnya organisasi-organisasi Muslim modern di Hindia Belanda pada periode itu.

Munculnya Organisasi-organisasi Islam Modern

DALAM *Ajahku* (1958: 91), Hamka mengisahkan pengalaman ayahnya—Haji Rasul—ketika dia mengunjungi Ahmad Dahlan (1868-1923), pendiri Muhammadiyah di Yogyakarta. Hamka menulis, "Ahmad Dahlan sangat kecewa dengan Islam Jawa model lama, Islam yang salah kaprah, berbeda dengan umat Kristen yang semakin maju. Sang ulama berjuang untuk kebangkitan [kaum Muslim Jawa] dengan [memperkenalkan] metode baru (dalam bidang pendidikan) ketika dia mengubah pembelajaran pesantren ke dalam sistem sekolah agar memiliki pendidikan yang baik. Metode lama pesantren tidak lagi bisa dipertahankan. Ahmad Dahlan meminta izin ayahku untuk menerjemahkan karya-karyanya dalam *al-Munir* ke dalam bahasa Jawa, untuk disebarkan kepada murid-muridnya. Dia saat itu menjadi guru di sekolah pemerintah."

Kuripan di atas menunjukkan jaringan *kaum muda* di Hindia Belanda, dan cara reformisme Islam masuk ke dalam pusat wacana masyarakat yang muncul saat itu. Dan Ahmad Dahlan berperan penting dalam hal ini. Dia dilahirkan di daerah Kauman Yogyakarta dengan nama Muhammad Darwis, dari keluarga *abdi dalem* di Keraton Yogyakarta. Ayahnya, Haji Aboe Bakar, adalah *khatib* di Masjid Agung. Dahlan mulai bersentuhan dengan reformisme Islam saat ia menjadi murid Ahmad Khatib di Makkah pada 1890. Di sana, dia memang berada di tengah pembelajaran tradisional dalam *halaqah* di Makkah. Namun, seperti Thaher Djalaluddin, dia kemudian mulai tertarik pada reformisme Kairo. Ketertarikan

itu terus tumbuh saat ia kembali ke Hindia Belanda di mana ia berlangganan *al-Manâr* (Alfian 1989: 149).

Selain itu, semangat reformisme Dahlan juga didukung fakta bahwa dia tumbuh di kota modern Yogyakarta (Darban 1980; Surjomihardjo 2000), yang memberinya kemungkinan untuk menjalin persahabatan dengan kelompok priyayi modern Budi Utomo (Noer 1973: 75). Semua itu membentuk sikap mental perkotaan dan semangat kemajuan Dahlan. Juga perlu disebutkan, terkait latar belakang sosial-intelektualnya adalah keikutsertaannya di organisasi Arab reformis, al-Irsyad, terutama tokoh reformisnya Ahmad Soorkatie (Bluhm-Warn 1997: 306). Oleh karena itu, pada tahun 1912, Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah, organisasi Muslim pertama dan paling terkemuka dengan agenda pembaruan praktik-praktik keagamaan Muslim, mendirikan sekolah modern, mendakwahkan agama (*tablig*), serta menerbitkan majalah dan surat kabar (Noer 1973: 78-83; Alfian 1989).

Reformisme Dahlan beserta Muhammadiyah kemudian bersinggungan dengan SI, di mana kedua organisasi itu mendefinisikan Islam sebagai landasan untuk menciptakan kemajuan. Namun, di saat Muhammadiyah sedang gencar mewujudkan misi reformismenya, aktivitas SI menjadi kian politis, seiring naiknya Tjokroaminoto ke pucuk kepemimpinan. Akibatnya, di saat Dahlan sibuk membuka cabang-cabang baru Muhammadiyah beserta sekolahnya dan mendakwahkan Islam (*tablig*) di banyak wilayah di Jawa (Alfian 1989: 186-199), Tjokroaminoto sibuk mengarahkan SI ke tujuan politis dengan mengambil langkah kompromis terhadap Belanda (Shiraishi 1990: 71-72). Dan, di saat Dahlan menjaga Muhammadiyah tetap fokus pada bidang sosial dan agama di ranah yang kian terpengaruh oleh SI (Alfian 1989: 217), Tjokroaminoto berperan membuka jalan bagi pengembangan

SI di dunia pergerakan (Shiraishi 1990: 74-79; Noer 1973: 112-129).

Di bawah kepemimpinan Dahlan, Muhammadiyah memperoleh kedudukan kuat di Jawa. Sebelum meninggal pada 23 Februari 1923, Dahlan menyaksikan pendirian 15 cabang Muhammadiyah di berbagai wilayah di Jawa—Garut di Jawa Barat, Batavia, Pekalongan, Pekajangan, dan Klaren di Jawa Tengah dan Surabaya di Jawa Timur. Anggota terdaftar organisasi ini mencapai 3.346 orang, termasuk yang tergabung dalam organisasi perempuannya, Aisyiah, yang telah ada di Yogyakarta, Surabaya, Pekajangan, dan Purbolinggo (Alfian 1989: 175). Muhammadiyah terus berkembang. Pada 1926, jumlah cabangnya mencapai 51 dan kemudian meningkat menjadi 153 cabang pada tahun 1932, dengan keseluruhan anggora yang diklaim berjumlah 44.879 (Alfian 1989: 187).

Dengan dukungan jaringan *kaum muda*, Muhammadiyah juga menjangkau pulau-pulau luar. Sumatera Barat menjadi benteng kedua setelah Yogyakarta. Haji Rasul (1879-1945),[14] salah satu pemimpin ulama *kaum muda*, adalah orang pertama yang memperkenalkan Muhammadiyah ke wilayah Minangkabau. Pada Juni 1925, setelah kembali dari perjalanan dan kunjungannya ke Ahmad Dahlan di Yogyakarta, Haji Rasul mendirikan Muhammadiyah di *nagari*-nya, Sungai Batang. Di sini, Muhammadiyah tidak hanya mewujudkan semangat pembaruannya, tetapi juga memiliki peran khusus dalam politik lokal Minangkabau. Muhammadiyah menjadi saluran untuk berjuang melawan manran murid-muridnya di Surau Jembatan Besi, Padang Panjang, yang aktif di partai komunis (Abdullah 1971: 34-44; 71). Dalam hal ini, Haji Rasul berhasil. Dengan dukungan keuangan dari para pedagang perantau Minangkabau di Jawa—salah satunya menjadi menantunya, Sutan Mansur di Pekalongan,

Jawa Tengah—ia mengawali agenda pembaruan dengan pertama-tama membangun sekolah Muhammadiyah.

Hasilnya, Muhammadiyah mampu menegakkan kedudukan yang kuat di wilayah itu. Haji Rasul berperan besar dalam membuat *nagari*-nya menjadi benteng kokoh Muhammadiyah yang pertama, dari sana cabang-cabang baru bermunculan di banyak wilayah di Sumatera Barat (Abdullah 1971: 72-109; Alfian 1989: 244-253). Lebih dari itu, penyebaran Muhammadiyah tidak hanya terbatas di wilayah Sumatera Barat. Salah satu wilayah utama yang perlu disebutkan di sini adalah Palembang di Sumatera Selatan, yang mulai menjadi "alam rantau Minangkabau". Perpindahan masyarakat Minangkabau ke wilayah itu, sebagai pedagang maupun buruh perusahaan minyak Belanda, merupakan faktor utama munculnya Muhammadiyah di wilayah itu. Orang Minang membawa serta Muhammadiyah bersama mereka. Dengan dukungan *kaum muda* Palembang—kebanyakan dari mereka telah bersentuhan dengan reformisme Islam yang mereka pelajari di Makkah—mereka pada gilirannya mendirikan cabang Muhammadiyah Palembang pada tahun 1931 (Peeters 1997: 151-167).

Selain Muhammadiyah, gerakan reformis lain yang harus dimasukkan di sini adalah Persatuan Islam (Persis). Organisasi ini didirikan pada 12 September 1928 di Bandung oleh sekelompok pedagang yang tertarik pada pembelajaran Islam dan membentuk kelompok pengajian kecil. Mereka merupakan generasi ketiga keluarga pedagang dari Palembang yang pindah ke pusat kebudayaan Priangan ini. Haji Zamzam (1894-1952) dan Haji Mahmud Yunus adalah pendiri jemaah ini. Keduanya merupakan pedagang dengan latar belakang keislaman yang kuat, dan karena itu memiliki perhatian besar terhadap urusan-urusan agama. Haji Zamzam mempunyai pengalaman belajar di Timur Tengah dan kemudian menjadi guru di sekolah Darul Muta'allimun di Bandung.

Mahmud Yunus adalah seorang pedagang dengan ketertarikan yang besar terhadap Islam. Dia dilaporkan telah memberikan bantuan keuangan bagi jemaah itu, termasuk menyediakan bahan-bahan bacaan (Federspiel 2001: 84; 1970; Noer 1973: 90).

Setelah lama terlibat dalam jaringan perdagangan batik di Jawa, di mana kaum Muslim reformis Muhammadiyah memegang peranan utama, para pedagang Bandung menjadi akrab dengan suara-suara pembaruan Islam di Hindia Belanda. Dalam kelompok pengajian kecil di Bandung ini—sebelum Persis lahir—mereka membaca majalah-majalah reformis seperti *al-Manâr* Kairo dan *al-Munir* Padang, sembari senantiasa mengikuti perkembangan isu dan perdebatan agama di tengah masyarakat Muslim Hindia Belanda (Noer 1973: 84-85). Akibatnya, dorongan reformis dalam tubuh Persis yang baru lahir itu semakin kuat, mengalahkan Muslim tradisionalis yang sebelumnya juga terlibat dalam kelompok studi. Pada tahun 1926, menyusul pengunduran diri kelompok tradisionalis, Persis dinyatakan sebagai organisasi reformis (Federspiel 2001: 86). Reformisme Persis dibentuk oleh Ahmad Hassan (1887-1958), yang muncul sebagai bapak intelektual Persis. Dia membawa organisasi ini menghadapi berbagai perdebatan dan polemik, dan menyerang organisasi-organisasi lain dengan gagasan keagamaan yang berbeda (Noer 1973: 90).

Reformisme Islam Bergerak: Diskursus

PERLU dicatat bahwa ungkapan reformisme Islam yang digunakan di sini merujuk pada pendekatan baru terhadap Islam yang dirumuskan pada awal abad ke-20, sebagai respons atas tuntutan moderniras kolonial masa itu. Reformisme Islam merujuk pada munculnya gagasan dan praktik keislaman baru dalam suatu periode sejarah tertentu, ketika umat Muslim harus berhadapan

dengan ranrangan-rantangan modern yang berasal dari pengaruh penjajahan Barat. Dengan demikian, reformasi Islam tidak hanya berupa keberlanjutan intelektual tradisi sebelumnya, melainkan memiliki suatu dimensi modern yang kuat.

Bagi Muslim Asia Tenggara, gagasan Abduh di Kairo, terutama yang diterbitkan dalam *al-Manâr*, sangat penting bagi keterlibatan mereka dengan reformisme Islam. Meski demikian, transmisinya berlangsung melalui Ridha, yang merumuskan ulang gagasan-gagasan gurunya dengan pendekaran puritan yang menekankan upaya kembali kepada Al-Quran, Sunnah, serta tradisi para pendahulu Islam (*salaf*) (Hourani 1984: 231; Eliraz 2002: 52). Harus dicatat, Abduh memang tidak menciptakan sebuah mazhab pemikiran Islam; gagasan-gagasannya tersebar dan "bersandar pada dasar-dasar intelektual yang secara keseluruhan samar dan tidak sistematis" (Kerr 1966: 15). Para pengikut Abduh mendapati diri mereka terbagi antara "aliran intelektual yang hampir sepenuhnya Barat" di satu sisi, dan gerakan salafiyah Ridha di sisi lain (Rahman 1966: 223).

Memperhatikan sifat hubungan dengan Kairo—di mana kontak dengan gagasan-gagasan Abduh sebagian besar terjalin melalui Ridha (lihat bab tujuh)—wacana para pembaru Islam Asia Tenggara tampak menunjukkan hubungan yang jelas lebih dekat dengan gerakan salafiyah Ridha daripada dengan gagasan Abduh yang kurang sistematis (Eliraz 2002: 71). Oleh karena itu, di samping mengedepankan seruan Abduh untuk membangun lembaga-lembaga pendidikan modern dan membuka kembali pintu ijtihad, reformis Muslim Asia Tenggara juga berupaya membersihkan praktik-praktik keagamaan dari apa yang mereka anggap sebagai bid'ah dan inovasi yang keliru. Dan, didorong oleh keinginan kuat unruk menjadikan ajaran Islam "agar dapat sesuai dengan tuntutan kehidupan modern yang kompleks" (Adams

1933: 1), para pembaru khususnya tertarik untuk membersihkan Islam dari praktik-praktik yang menurut mereka telah tercemari tradisi dan budaya pra-Islam, dan karena itu menjadi penyebab kemunduran umat Muslim.

Model reformisme ini, reformisme berorientasi salafiyah Ridha, muncul sebagai ciri utama gerakan Muhammadiyah. Kecuali di bidang organisasi pendidikan dan seruan untuk kembali kepada Al-Quran dan Sunnah, serta membuka kembali pintu ijtihad—di mana pengaruh Abduh terlihat jelas—corak pembaruan Muhammadiyah terutama mengikuti jalur yang ditetapkan Ridha dengan gerakan salafiyahnya. Hal ini mencerminkan perjalanan intelektual Ahmad Dahlan, yang hubungannya dengan wacana reformis Kairo diperoleh melalui bacaannya terhadap *al-Manâr* dan *al-Munir* (Hamka 1958: 78). Selain itu, pengalamannya sebagai murid Jawi Ahmad Khatib di Makkah juga membuatnya terpengaruh proyek gurunya dalam purifikasi praktik-praktik keagamaan Muslim Minangkabau di bidang waris, yang dianggap anti-Islam. Dengan demikian, gagasan-gagasan Abduh lebih banyak berperan sebagai sumber inspirasi bagi hasrat pembaruannya daripada sebagai pengaruh langsung yang menentukan haluan gerakan reformis yang ia tampilkan dengan Muhammadiyah.

REFORMISME salafiyah Muhammadiyah memperoleh bentuk pastinya di tangan Kiai Haji Mas Mansoer (1896-1946), seorang pemimpin (1938-1940) sekaligus pemikir utama Muhammadiyah ketika itu. Naiknya Mas Mansoer ke puncak kepemimpinan memang berperan dalam membuat reformisme Muhammadiyah lebih bergerak dalam hal pemurnian praktik-praktik keagamaan, dan konsekuensinya mengurangi sifat kejawaannya seperti saat pertama kali didirikan oleh Dahlan (Burhani 2004). Mas Mansoer memulai kariernya saat ia dipercaya oleh Dahlan untuk menjadi

Ketua Cabang Muhammadiyah Surabaya. Kemudian, pada 1928, ia ditetapkan sebagai Ketua Majelis Tarjih yang baru saja dibentuk, yang bertanggung jawab merumuskan pendirian Muhammadiyah atas persoalan-persoalan sosial-keagamaan (Djamil 1995: 64-65). Keterlibatannya dalam merumuskan ideologi Muhammadiyah, yang sebagian juga terkait dengan latar belakang budayanya sebagai orang Jawa pesisir dari Surabaya, membuat Mas Mansoer mengarahkan haluan reformisme Muhammadiyah kian berada di bawah gerakan salafiyah.

Selama masa kepemimpinannya, Mas Mansoer merumuskan visi organisasinya, yang kemudian dikenal sebagai *12 Tafsir Langkah Muhammadiyah*, yang mendukung prinsip-prinsip Islam dalam iman, akhlak, disiplin diri, keadilan, dan nasihat untuk meningkatkan peran organisasi dalam menjalankan misinya (Mansoer 1973; Jainuri 1999: 98-99). Lebih penting lagi, visi pembaruan Mas Mansoer sebagian besar bertujuan memberantas unsur-unsur politeisme (syirik) dalam praktik-praktik keagamaan, dan karenanya menegaskan kembali gagasan teologis Islam tentang tauhid. Untuk itulah, pada tahun 1930-an, ia menulis risalah kecil berjudul *Risalah Tauhid dan Sjirik* (1970), yang menjadi sumber utama ideologi reformis Muhammadiyah (Saleh 2001: 120-136).

Dalam karyanya tersebut, Mansoer memulai pembahasannya dengan mengangkat suara reformis tentang kemunduran dan keterbelakangan umat Muslim, yang mengingatkan pada *istiftâ'* yang dikirim Basyuni Imran kepada Rasyid Ridha dalam *al-Manâr*. Mansoer menulis: "Mengapa umat Islam yang mengaku telah mengikuti jalan yang lurus dapat dikalahkan oleh musuh-musuh mereka? Bukankah tantangan-tantangan yang dihadapi umat Muslim sebelumnya itu lebih besar dan hebat dibandingkan yang kita hadapi sekarang?" (Mansoer 1970: 19). Pertanyaan ini menjadi titik tolak untuk melancarkan agenda pembaruannya. Satu hal

yang ia identifikasi sebagai penyebab kemunduran umat Muslim adalah syirik (politeisme), yang mengakibatkan umat Muslim menyimpang dari ajaran yang benar, membuat mereka malas, dan pada gilirannya membuat mereka miskin dan bodoh. Syiriklah yang menyebabkan umat Muslim saat itu tidak lagi mengalami kemakmuran seperti yang dialami saudaranya sesama Muslim di masa awal setelah Nabi, ketika ajaran dan kepercayaan Islam yang sejati dipegang teguh (Mansoer: 1970: 18-19).

Akibatnya, syirik menjadi persoalan yang disoroti Mansoer, lebih dari persoalan teologi (tauhid). Memperhatikan muatan *Tauhid dan Sjirik*, jelas bahwa bahasan syirik menjadi isi utama buku tersebut, sementara bahasan teologi hanya mengisi satu bab tanpa elaborasi. Mengenai syirik, Mansoer membaginya ke dalam tiga golongan: (1) mereka yang mempercayai keberadaan Tuhan sebagai Zat Yang Mahakuasa, namun mencampurkan kepercayaannya itu dengan gagasan bahwa ada zat berpengaruh lain yang memiliki kekuatan serupa dengan-Nya; (2) mereka yang percaya bahwa benda-benda tertentu seperti patung atau makam dapat menjadi perantara doa manusia kepada Tuhan; dan (3) mereka yang percaya bahwa Tuhan tidak hanya satu, melainkan banyak. Dari situ, Mansoer beralih membahas benda-benda khusus yang bisa mengarahkan orang pada politeisme: (1) makam dan roh orang yang telah meninggal; (2) benda atau tempat-tempat yang menyeramkan; dan (3) perdukunan (Mansoer 1970; Saleh 2001: 124).

Sebagai pemimpin Muhammadiyah, Mansoer menjadikan pandangan keagamaannya sebagai agenda resmi institusi dalam kampanye anti-syirik. Dia sangat mendorong para anggota Muhammadiyah untuk melakukan hal yang sama. Oleh karena itu, perlawanan terhadap apa yang mereka anggap sebagai praktik agama yang tercemar menjadi semakin kuat dalam gerakan

Muhammadiyah. Persoalan-persoalan seputar bid'ah dan *khurafat* (takhayul) muncul sebagai tema utama pembaruan, dan kemudian diperkuat dengan dukungan doktrin dari Majelis Tarjih (Federspiel 1970: 64-69).

Kampanye ini tidak saja menegaskan reformisme salafiyah Muhammadiyah, namun juga membuat organisasi ini menyerang para ulama pesantren, yang dianggap berdiri di belakang praktik-praktik agama yang diperselisihkan. Perlu dicatat di sini, reformisme Muhammadiyah mempertanyakan praktik-praktik yang telah dijalankan dalam komunitas santri tradisional, *bongso poetihan*, seperti *slametan* untuk memperingati kematian seorang Muslim, *talqin* (mendoakan orang yang sudah mati), dan *ushalli* (melafalkan niat di awal shalat) (Federspiel 1970: 66; Saleh 2001: 127-129). Para pemuka Muhammadiyah memang mengarahkan kritik mereka kepada ulama-ulama pesantren. Mas Mansoer dalam risalahnya menuduh mereka bertanggung jawab atas meluasnya praktik syirik di antara umat Muslim, sampai ke taraf membuat praktik-praktik tersebut diterima dan dianggap sah secara agama (Mansoer 1970: 20).

Reformisme salafiyah kian berkembang dan menjadi tema utama wacana reformis yang tengah mekar di Hindia Belanda. Isu-isu reformisme yang dikutip di atas kemudian diambil, dengan gaya yang kurang rileks, oleh Persis dengan Ahmad Hassan sebagai tokoh intelektualnya (Federspiel 2001: 139-149, 165-167). Persoalan khusus lainnya mengenai kepercayaan dan praktik yang disoroti Ahmad Hassan adalah *tawasul,* suatu media untuk meminta pertolongan Tuhan. Bagi Hassan, praktik berdoa kepada Tuhan dengan meminta tolong kepada arwah Nabi, orang suci, dan orang saleh, tidak memiliki dasar dalam ajaran Islam. *Tawasul* dapat membawa umat Muslim pada politeisme, khususnya ketika ia ditujukan kepada roh orang mati (Saleh 2001: 146-147).

Layaknya Mansoer dari Muhammadiyah, melalui persoalan tawasul ini, Hassan mengarahkan reformismenya untuk mengkritisi keyakinan dan praktik keagamaan yang berlaku dan dimajukan oleh ulama pesantren yang tidak didukung Al-Quran dan Sunnah (Saleh 2001: 148-149).

Dengan mempertanyakan praktik keagamaan umat Muslim, kaum reformis telah menyerang otoritas ulama. Mereka mendesak umat Muslim untuk tidak mendasarkan pengetahuan dan praktik keagamaan mereka kepada perkataan ulama semata tanpa pemeriksaan lebih lanjut dengan merujuk langsung pada Al-Quran dan hadis. Serangan terhadap otoritas ulama diperkuat sarana-sarana yang digunakan reformis dalam menyebarkan pesan pembaruan mereka: sekolah dan madrasah serta media cetak (majalah dan surat kabar).

Sekolah

KEMBALI ke uraian Hamka (1958: 91) tentang pengalaman ayahnya saat mengunjungi Ahmad Dahlan di Yogyakarta, tampak bahwa pendidikan merupakan aspek penting lain dari reformisme Islam. Bagi Ahmad Dahlan dan Haji Rasul, membangun sekolah modern merupakan suatu kebutuhan dan karenanya menjadi bagian tak terpisahkan dari agenda pembaruan mereka. Sekolah kenyataannya muncul sebagai wujud reformisme Islam. Kaum Muslim reformis aktif mendirikan lembaga-lembaga pendidikan modern, di samping mewacanakan gagasan-gagasan reformis. Begitu juga, sekolah dirancang untuk memberikan pendidikan modern kepada umat Muslim, sebagai tanggapan terhadap sistem tradisional pembelajaran pesanrren yang dinilai "tidak ada aturan".

Dalam kaitan ini, Sumatera Barat tampil sebagai wilayah pertama di Hindia Belanda yang menjadi tempat bagi sekolah-

sekolah modern. Dan Abdullah Ahmad dari *al-Munir* merupakan ulama *kaum muda* pertama yang mendirikan sekolah modern, Sekolah Adabiyah di Padang pada 1909. Sayangnya, sekolah ini tidak bertahan lama. Pada 1915, sekolah ini mengubah namanya menjadi Holland Maleische School Adabiyah, dan kepemimpinannya dipegang orang-orang Belanda. Pada saat yang sama, sekolah ini mulai kurang memperhatikan mata pelajaran keagamaan dalam kurikulumnya yang semakin berorientasi sekuler. Hal ini tidak hanya mendatangkan perlawanan keras dari ulama tradisional Minangkabau, tetapi juga mengakibatkan Abdullah Ahmad kehilangan kesempatan untuk menjadikan Sekolah Adabiyah sebagai sarana agenda pembaruannya (Steenbrink 1986: 41; Noer 1973: 39).

Meski demikian, semangat pembaruan Islam Abdullah Ahmad tidak berakhir dengan ditutupnya Sekolah Adabiyah. Sebaliknya, ia makin mendapat tempat di tengah umat Muslim. Sekolah-sekolah Islam baru bermunculan di Minangkabau. Pada 1915, Sekolah Diniyah didirikan di Padang Panjang oleh Zainuddin Labai el-Yunusi (1890-1924). Pada 1918, Mahmud Yunus (1899-1982) mendirikan Sekolah Diniyah di Batusangkar, bertempat di bekas Sekolah Madras yang didirikan Muhammad Thaib Umar yang tutup pada 1913 (Daya 1990: 83-84). Sekolah-sekolah tersebut dirancang untuk menjadi sekolah Islam modern, yang mengajarkan baik mata pelajaran agama maupun umum. Gaya mengajar baru—kelas berjenjang, papan tulis, meja untuk siswa serta buku—diperkenalkan ke sekolah-sekolah itu (Steenbrink 1986: 44), menandai penggunaan metode baru yang diterapkan di sekolah-sekolah Belanda.

Oleh karena itu, sekolah-sekolah tersebut menandai munculnya perkembangan baru pendidikan Islam di Sumatera Barat, menggantikan sistem tradisional surau. Proses ini semakin jelas

dengan didirikannya Sumatera Thawalib. Berbeda dengan sekolah-sekolah yang disebutkan di atas, Sumatera Thawalib pada dasarnya "surau yang diubah menjadi madrasah berjenjang" (Yunus 1979: 73). Dengan makna harfiah "para pelajar Sumatera", Sumatera Thawalib tumbuh dari sebuah organisasi pelajar. Ia berawal dari kelompok baca yang didirikan Zainuddin Labai el-Yunusi pada 1913, dengan bantuan pelajar senior Surau Jembatan Besi di Padang Panjang (Abdullah 1971: 35). Haji Rasul, pemimpin surau tersebut, tidak hanya membiarkan para murid bergabung dengan perkumpulan itu, tetapi juga mendorong mereka memperoleh manfaat yang sebanyak mungkin darinya. Pada 1916, atas prakarsa seorang pelajar Surau Jembatan Besi, Haji Habib, perkumpulan ini menjadi sebuah himpunan kerja sama pelajar. Pada 1916, sebagian diilhami gagasan kemajuan, perhimpunan yang disebut Sumatera Thawalib ini diubah menjadi sebuah organisasi dengan lingkup kegiatan yang lebih luas (Abdullah 1971: 35; Daya 1990: 87-88).

Di Bukittinggi, organisasi serupa juga didirikan oleh para pelajar Surau Parabek, surau terkemuka di bawah kepemimpinan Syaikh Ibrahim Musa, seorang ulama moderat dari gerakan *kaum muda* di Sumatera Barat (Abdullah 1971: 35). Seperti di Surau Jembatan Besi, para pelajar Surau Parabek juga menamai organisasi mereka dengan Sumatera Thawalib (Daya 1990: 90). Pada Februari 1919, kedua organisasi itu bertemu dan membentuk sebuah perserikatan yang dikenal dengan Sumatera Thawalib. Tidak lama sesudahnya, langkah Jembatan Besi dan Parabek diikuti surau-surau lain, yang berada di Padang Japang, Maninjau, dan Batu Sangkar (Abdullah 1971: 36; Daya 1990: 91-92). Hasilnya, Sumatera Thawalib menjadi organisasi terkemuka yang didirikan di banyak wilayah di Sumatera Barat.

Di Jawa, kemunculan sekolah-sekolah modern terjadi atas peran Muhammadiyah. Pada 1932, organisasi tersebut dilaporkan telah

mengoperasikan 316 sekolah di Jawa dan Madura, 207 di antaranya dikategorikan mengikuti sistem sekolah Barat, 88 sekolah agama, dan 21 sekolah-sekolah lainnya. Sebagian besar sekolah tersebut berada di Jawa Tengah (khususnya di Yogyakarta dan Surakarta), yakni sebanyak 251 sekolah, sedangkan di Jawa Timur terdapat 33 sekolah, Jawa Barat 24 sekolah, dan Madura 8 sekolah (Alfian 1989: 189). Termasuk dalam daftar sekolah Muhammadiyah adalah 19 sekolah di Sumatera Barat pada 1930, yang terdiri atas 8 sekolah sekuler dengan sistem Barat, 9 sekolah agama, dan 2 sekolah khusus yatim piatu (Abdullah 1971: 108). Angka itu terus bertambah, menegaskan peran penting Muhammadiyah dalam menyediakan pendidikan modern bagi umat Muslim Indonesia.

Berdasarkan studi ini, yang harus ditekankan adalah peran sekolah-sekolah tersebut sebagai media reformisme, seperti yang dilakukan majalah *al-Munir*. Gagasan-gagasan reformis Kairo menjadi salah satu sumber bahan pengajaran. Karya termasyhur Abduh *Risâlah al-Tauhîd* dan *Tafsîr al-Manâr* karya Rasyid Ridha digunakan khususnya bagi siswa tingkat lanjut di Sekolah Sumatera Thawalib di Padang Panjang dan Parabek (Noer 1973: 46-47; Yunus 1979: 75-76). Di sekolah-sekolah Muhammadiyah, para murid diberikan bahan ajar baru yang berbeda dengan kitab-kitab pesantren, baik dari segi isi maupun gaya penulisan. Sebagaimana dicatat Federspiel (1970: 61-63), Muhammadiyah memberi penekanan yang kuat untuk memahami ajaran Islam dasar, menguasai bahasa Arab, dan mempelajari sejarah Muslim awal.

Begitu juga, berbeda dengan pesantren yang berfungsi sebagai pusat pencetak ulama—sebagaimana ditunjukkan pengalaman Khalil Bangkalan dan Saleh Darat—sekolah memusatkan perhatian pada penciptaan Muslim terpelajar. Pada awal abad ke-20, Muslim terpelajar memang muncul sebagai sebuah tipe kepemimpinan baru yang dibutuhkan masyarakat Muslim di

Hindia Belanda yang mampu menguasai pengetahuan Islam maupun sekuler. Bagi para tokoh reformis, seperti Mukti Ali dari Muhammadiyah, Muslim terpelajarlah—bukan ulama kolot—yang harus memimpin umat Muslim menuju alam kemajuan. Dan sekolah-sekolah Muhammadiyah dirancang untuk tujuan tersebut, yakni menciptakan pemuka Muslim baru yang mampu berbicara atas nama Islam di tengah-tengah elite Hindia Belanda didikan Barat (Ali 1958: 28).

Oleh karena itu, kemunculan sekolah Islam modern menunjukkan serangan serius terhadap otoritas ulama pesantren. Tidak hanya dengan metode dan bahan pengajaran baru yang mulai diperkenalkan ke sekolah, tetapi juga dengan menciptakan elite agama baru selain ulama tradisional. Dalam beberapa hal, kaum Muslim terpelajar muncul sebagai lawan ulama pesantren, yang mereka gambarkan sebagai kolot dan kurang memiliki pengetahuan memadai untuk Hindia Belanda yang kian modern. Dalam hal ini, para pendiri sekolah berperan dalam menciptakan masyarakat Muslim baru, dengan sistem pendidikan serta keyakinan dan praktik keagamaan yang berbeda dengan ulama pesantren. Perbedaan ini diperkuat dengan kemunculan media cetak (majalah dan surat kabar), yang berkembang menjadi penanda identitas Muslim reformis Hindia Belanda lainnya.

Media Cetak (Majalah dan Koran)

> "Koran adalah cahaya akal, jendela pengetahuan, guru untuk mereka yang butuh panduan, misi bagi semua orang ..." (*al-Imâm* 5, 1, 17 November 1906).
>
> [Namun] bagi kita masyarakat di tempat ini, belum ada majalah atau koran yang mampu memimpin masyarakat kita khususnya, atau kita orang Sumatera umumnya, dalam

> memajukan pemahaman agama Islam (*al-Munir* 1, 1, April 1911, dikutip dari Laffan 2003: 175).

KUTIPAN ini menandai cara yang ditempuh kaum Muslim reformis dalam menyampaikan pesan pembaruan mereka. *Al-Munir* memelopori penggunaan media Islam baru di Hindia Belanda, yang berbeda dengan kitab tradisional pesantren, yakni penggunaan media cetak. Kaum Muslim reformis memusatkan perhatian pada penerbitan majalah dan koran, sebagaimana yang dilakukan para elite didikan Barat, priyayi baru (Adam 1995: 108-121). Oleh karena itu, selain menyebarkan gagasan pembaruan Islam, *al-Munir* mengilhami kemunculan majalah dan koran di kalangan reformis Muslim Hindia Belanda, yang sebagian besar diterbitkan oleh organisasi Muslim modern.

Dalam hal ini, pers SI adalah yang pertama-tama harus disoroti. *Oetoesan Hindia* merupakan penerbitan pertama yang penting untuk disebutkan. Harian ini diterbitkan tahun 1913 di Surabaya oleh anggota-anggota SI terkemuka, dengan Tjokroaminoto sebagai redakturnya. Beberapa bulan kemudian, pada Januari 1913, koran SI lainnya, *Hindia Serikat*, mulai diterbitkan di Bandung, Jawa Barat, dengan para anggota terkemuka SI sebagai dewan redaktur: Abdoel Moeis, Soewardi Soerjaningrat, dan Lembana Wignjadisastra (Adam 1995: 171-172). Pada 1913, Goenawan, Ketua SI daerah Batavia, menerbitkan *Pantjaran Warta* sebagai media cabang SI wilayah tersebut, setelah perusahaan penerbitan yang berafiliasi dengan SI—N.V. Java Boekhandel en Drukkerij Sedio Leksono—membelinya dari pemilik perusahaan penerbitan Seng Hoat asal Cina. Di tahun yang sama, cabang SI di Semarang, Jawa Tengah, juga berupaya membeli firma percetakan dan koran *Sinar Djawa*. Raden Moehammad Joesoep, Wakil Ketua SI Semarang, menjadi redaktur koran tersebut. *Sinar Djawa* berhenti

rerbit rahun 1918, dan serelah itu menjadi *Sinar Hindia* hingga 1924 (Adam 1995: 172).

Masih di tahun 1916, Tjokroaminoto menerbitkan dan menjadi redaktur majalah bulanan *al-Islam*, dengan Abdullah Ahmad dari *al-Munir* Padang sebagai tim redaktur. Didirikan di Solo, Jawa Tengah, majalah ini menjadi organ resmi cabang SI Solo. Muncul pertama kali pada 15 Juni 1916, *al-Islam* dirancang untuk memfasilitasi gerakan polirik Islam SI, sebagai "suara Muslim Hindia Belanda yang mencintai agama dan tanah air mereka". *Al-Islam* sangat menekankan pentingnya menciptakan kemajuan bagi Muslim Indonesia, mengelaborasi doktrin-doktrin keislaman yang menjadi motor utama kemajuan (Laffan 2003: 178-179). Dari segi gerakan, *al-Islam* mempunyai peranan penting. Ia mewakili kecenderungan baru reformisme Islam yang tengah berkembang, yang semakin terintegrasi dengan gerakan politik. Bersama Abdullah Ahmad sebagai tim redaktur, semangat pembaruan *al-Munir* menjadi perhatian utama *al-Islam*. Namun, semangat ini diterjemahkan ke dalam gerakan politik, mewujudkan spirit Tjokroaminoto (Noer 1973: 108).

Nada politik *al-Islam* adalah ungkapan munculnya kecenderungan baru SI pada 1916, saat ia semakin terlibat dalam urusan-urusan polirik. Tjokroaminoro, sebagaimana relah diseburkan, dianggap sebagai salah satu tokoh utama—di samping Darsono dan Semaun—yang berandil besar atas munculnya watak politis dalam gerakan SI. Ia menjadikan isu-isu politik Hindia Belanda sebagai perhatian SI (Noer 1973: 104, 112). Oleh karena itu, SI di bawah kepemimpinan Tjokroaminoro mentransformasikan semangat pembaruan *kaum muda* dalam *al-Munir* ke dalam gerakan berorienrasi polirik. Dan *al-Islam* berfungsi sebagai media yang efektif untuk membangun watak politis pembaruan Islam. Dalam *al-Islam*, "umat Muslim Hindia Belanda" mulai

diperkenalkan sebagai sebuah bangsa (*bangsa Islam tanah Hindia*) dalam pengertian politik, dan—lebih penting lagi—ia menjadi tujuan reformisme Islam berbasis Kairo.

Tentu saja, *al-Islam* bukan satu-satunya majalah yang menyuarakan isu politik SI. Di tahun yang sama saat majalah itu pertama kali terbit, ada tiga majalah lain yang dimiliki SI. Abdoel Moeis—anggota SI terkemuka dan redaktur *Hindia Sarekat* di Bandung—menerbitkan harian *Neratja* di Jakarta, bersama Haji Agus Salim, salah seorang pemimpin SI. Pertama kali terbit pada 1916, *Neratja* sengaja ditujukan sebagai suara gerakan politik SI. Dalam kongres nasional pertama SI (20-27 Oktober 1917), Abdoel Moeis menegaskan pentingnya "nasionalisme" sebagai fondasi "kemerdekaan bangsa dan negara" (*Neratja*, 22 Oktober 1917). Di samping itu, harian ini didedikasikan untuk menyediakan berita dan opini seputar aspirasi politik SI. *Neratja* berhenti terbit pada 1924. Ia berganti nama menjadi *Hindia Baru* dengan Haji Agus Salim sebagai pemimpin redaksi. Seperti *Neratja*, *Hindia Baru* berfungsi sebagai saluran untuk menyuarakan perhatian dan aspirasi politik SI. *Hindia Baru* terbit sampai tahun 1926. Majalah SI lainnya pada masa itu adalah *Simpaj*. Majalah ini diterbitkan dua minggu sekali di Bandung oleh mereka yang mendeklarasikan diri sebagai "*kaum muda*" SI. *Simpaj* merupakan penerbitan mereka untuk mendukung gerakan SI (*penjokonggerakan SI*). Sedangkan di Semarang, Mas Marco Kartodikromo—yang dikenal dengan sikap kritisnya terhadap Pemerintah Belanda—menerbitkan *Sarotomo* pada 1916, juga sebagai suara SI (*swaranipoen Sarekat Islam*).

Seperti halnya SI, Muhammadiyah juga bergerak dalam penerbitan, dengan *Bintang Islam* pada 1923 sebagai yang pertama. Ia diterbitkan anggota terkemuka Muhammadiyah dan SI, dengan H. Fachrodin dan H.O.S. Tjokroaminoto (masing-masing dari Muhammadiyah dan SI) sebagai redaktur. Terbit dua minggu sekali,

Bintang Islam dirancang terutama untuk menjawab persoalan-persoalan sosial dan keagamaan Muslim Indonesia, di samping memberitakan pada para pembaca sejumlah peristiwa internasional di negara Muslim lain di dunia. Satu tahun setelahnya, pada 1924, para anggota Muhammadiyah dan SI dari Yogyakarta juga menerbitkan majalah lain, *Bendera Islam*. Sama-sama terbit dwi-mingguan, dengan H.O.S. Tjokroaminoto sebagai pemimpin redaksi, majalah ini ditujukan untuk menjadi saluran penyebaran gagasan dan kegiatan pembaruan Muhammadiyah maupun SI. Dinyatakan, majalah ini ditujukan untuk "mempertahankan bangsa dan tanah air berdasarkan Islam".

Sejalan dengan penyebaran organisasi ini, muncul juga majalah-majalah lain yang diterbitkan banyak cabang Muhammadiyah. Cabang Muhammadiyah Solo menerbitkan *Adil* dari 1932 sampai 1942. Cabang Jakarta menerbitkan *Pantjaran Amal* dari 1936 sampai 1939. Hal yang sama terjadi pada Muhammadiyah di Jawa Timur. Di Boyolali, para anggota Muhammadiyah menerbitkan *al-Kirom* pada 1928 sebagai organ resmi. Ia hanya bertahan setahun. Sementara itu di Malang, *kaum muda* Muhammadiyah mendirikan *Ichtiyar* sebagai majalah mereka, yang juga hanya terbit selama setahun (1937-1938). Majalah dan surat kabar lain milik gerakan Muhammadiyah adalah *Al-Chair* (1926) di Surakarta, *Soengoenting Moehammadijah* (1927-1929) di Yogyakarta, dan *Swara Islam* (1931-1933) di Semarang.

Persatuan Islam (Persis) juga terlibat dalam penerbitan majalah. Dengan wataknya yang cenderung pada perdebatan dan polemik, penerbitan Persis fokus untuk menyerang lawan-lawannya. Federspiel (2001: 92) menyebut penerbitan Persis pada dasarnya "ideologis", yang merupakan tulang punggung reputasi Persis di Hindia Belanda. Mereka terutama menyarakan posisi ideologis

Persis, di samping menyajikan komentar atas doktrin dan praktik keagamaan bagi para pembacanya.

Majalah pertama yang diterbitkan Persis adalah *Pembela Islam*, yang pertama kali muncul pada 1929. Majalah dua-bulanan ini berupaya menjunjung tinggi Islam dengan menanggapi serangan-serangan yang dilancarkan terhadap Islam, dan dengan menyebarluaskan gagasan-gagasan Persis. *Pembela Islam* memiliki oplah sekitar 2.000, sebagian besar tersebar di kalangan anggota Muhammadiyah dan al-Irsyad di berbagai wilayah di Hindia Belanda, dan sebagian hingga wilayah Melayu-Thailand Selatan (Federspiel 2001: 92-93). Artikel dan tulisan lain yang muncul dalam *Pembela Islam* sebagian besar menyangkut urusan keagamaan, dengan penekanan pada praktik dan ritual agama yang benar, di samping persoalan-persoalan yang menyangkut bidang sosial dan politik. *Pembela Islam* berhenti terbit pada 1935 dengan jumlah keseluruhan 71 edisi.[15]

Majalah kedua Persis adalah *al-Fatawa*. Majalah ini mulai terbit pada November 1931, secara khusus menjawab pertanyaan-pertanyaan keagamaan dari umat Muslim, tanpa mengangkat persoalan yang terkait dengan kelompok non-Muslim. Majalah ini memiliki oplah sekitar 1.000, dan dibaca di banyak wilayah di Indonesia dan Malaysia (Noer 1973: 91). Sebagaimana tersirat dari namanya, *al-Fatawa* dirancang untuk menjadi konsultasi keagamaan dan permohonan petunjuk (*istiftâ'*), di antara anggota-anggota Persis khususnya dan umat Muslim pada umumnya, di samping juga memuat kembali sejumlah artikel dari *Pembela Islam*. Majalah bulanan ini telah menghasilkan 20 edisi sebelum berhenti terbit pada 1933 (Federspiel 2001: 93). Majalah *Sual-Djawab*, yang muncul sekitar tahun 1930-an, mungkin menggantikan *al-Fatawa*, karena isinya hampir sama persis. Majalah ini menerbitkan artikel dalam bentuk pertanyaan dan jawaban yang disampaikan para

pembacanya, dan sebagian besar berurusan dengan isu-isu seputar praktik keagamaan (Noer 1973: 91-92).

Meningkatkan Reformisme: Penerbitan Buku-buku Islam

PEMBAHASAN di atas memberi kita bukti tentang makna penting media cetak yang semakin meningkat dalam perkembangan reformisme Islam pada awal abad ke-20. Media cetak menjadi suatu kategori penting dalam reformisme Islam, di mana gagasan-gagasan Islam baru memasuki jantung Muslim terutama di pusat-pusat kota di Hindia Belanda. Mereka menjadi pembaca majalah dan surat kabar, di mana pemahaman mereka atas ajaran Islam didasarkan pada pembacaan yang mandiri, berbeda dengan santri pesantren yang mempelajari kitab di bawah otoritas ulama. Selain itu, media cetak menyajikan Islam dengan ungkapan bahasa daerah, dalam bahasa Melayu dengan tulisan Arab dan kemudian dengan tulisan Latin. Hal ini menciptakan kondisi yang baik bagi umat Islam untuk ikut terlibat dalam memahami Islam secara mandiri, dan karena itu mengurangi kesakralan ajaran Islam (Burhanudin 2004: 23-62).

Kecenderungan belajar ini diperkuat dengan kedatangan buku-buku Islam. Daftar yang disusun Ockeleon (1939) menunjukkan bahwa buku-buku Islam yang terbit pada awal abad ke-20 tidak hanya banyak dari segi jumlah, tetapi juga membahas hampir semua bidang keilmuan Islam yang dipelajari di pesantren. Berikut ini adalah beberapa contoh buku dalam kajian Ockeleon, diklasifikasi berdasarkan bidangbidang keilmuan Islam yang terkenal dalam pembelajaran pesantren.

Pertama, buku tenrang bahasa Arab. Buku-buku dalam kategori ini memberi pedoman untuk mempelajari bahasa Arab, ditulis dalam

bahasa Melayu oleh para sarjana Muslim dan beberapa di antaranya diterjemahkan dari sumber berbahasa Arab. Buku-buku tersebut mencakup sejumlah judul: *Djalan ke Qoeran* (*Pengadjaran Bahasa Arab dan Nahwoenya*) (Yogyakarta: Penjiaran Islam, 1936), jilid IV, oleh A.D. Haanie; *Pengadjaran Bahasa Arab & Grammaticanja* (Yogyakarta-Pekalongan: Kita, 1931), jilid II, oleh pengarang yang sama bersama Moehammad Farid Wadjdi. Buku-buku terkenal lainnya termasuk: *Kitab akan beladjar membatja dan menoelis toelisan arab di terangkan dengan bahasa Melajoe hoeroef Woelanda* karangan Achmad bin Abdullah Assegaf (Surabaya: Perkumpulan al-Islamiyah, 1918); *Kamoes Arab-Melajoe* karangan Fadloe'llah Moehammad dan B. TH. Brondgeest (Batavia: Volkslectuur Batavia, nd), 4 jilid; dan *Himpunan Peribahasa Inggris, Belanda, Arab dan Minangkabau Djilid I* karangan Siradjuddin Abbas (Port de Kock: Ts. Ichwan, 1934).

Buku-buku berikut ini dapat dikategorikan sebagai karya-karya fiqih: *Kitab'l salat* karangan Abu Dardari (Poerbalingga: Persatuan Muhammadiyah, 1926); *Zakatoel Fitir* karangan Sajid Oemar bin Alaoei Alatas (Batavia: Drukkerij Boro-Budur, 1925); *Bab Djinadjah* karangan Soeharti binti M. Ihsan (tanpa tanggal dan penerbit); serta *Boekoe aosan solat (Soenda) kangge moerangkalih sareng anoe nembe beladjar salat* karangan Persatuan Islam (Bandung: Bagian Tama Pustaka-Persis, 1935), cetakan kedua. A. Hassan, pemimpin Persis, menulis sejumlah pedoman seputar ritual-ritual Islam, di antaranya meliputi "*Al-Boerhan*" (*buku fiqih berbahasa Sunda yang diadaptasi dari "al-Burhan" berbahasa Melayu*) (Bandung: Persis, 1929), 2 jilid; *Kitab Fiqh "al-Boerhan"* (Bandung: Persis, 1928/29), 2 jilid; *Kitab Riba* (Bandung: Persis, 1932); *Pengadjaran salat* (Bandung: Persis, 1929); serta *Pendahoeloean dan risalah djoem'ah oentoek kitab khoetbah djoem'ah* (Bandung: Persis, 1934). Buku-buku lain yang patut disebutkan di sini adalah: *Mabadi al-fikhiyah* karangan Abdul

Malik Siddik (Pajacombo: Drukkerij Limbago Minangkabau, ±1929); *Al-Salsalatu l-dhahabiyah fi l-durusi l-nahwiyah*, Djuz I, karangan Abdul Mannan Burhanuddin (Padang "Timoer", 1930); dan *Al-Qaulu al-Shahih* karangan A. Karim Amrullah (Yogyakarta, Persatuan Muhammadiyah, 1920).

Tafsir Al-Quran juga beredar luas di Indonesia pada awal abad ke-20. Selain buku-buku tafsir karangan Muhammad Abduh yang dikutip di atas, terdapat sejumlah buku dari sarjana Muslim lain, di antaranya *Al-Boerhan, Mentapsirkan doea poeloeh doea soerat dari pada al-Qoeran* karangan Abdul Karim Amrullah (Bukittinggi: Tsamaratoel-Ichwan, 1930) cetakan kedua; "*Gajatoel Bajân*", *Nerangkeun harti maksoed sareng rahasiah-rahasiah Qur-an Soetji* karangan Moehammad Anwar Sanusi (Garoet: Papandayan, 1934); *Boekoe tafsir soerat ichlas* karangan H. Fachrodin (Djokja: Persatuan Muhammadijah, 1928); dan *Tafsir a l-Foerqan* karangan A. Hassan (Bandung: Persis, 1928), yang diterjemahkan ke dalam bahasa Sunda pada 1930.

Kategori buku-buku Islam lain yang penting adalah teologi dan sufisme. Di samping *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karangan Al-Ghazali, sejumlah buku lain juga ditulis para sarjana seperti H.A. Malik Karim Amrullah yang menulis *Arkanoe'l-iman dengan jalan soal-djawab* (Makassar: Drukk. Al-Mahdi, 1933) dan *Sendi Iman Tiang Selamat* (Bukittinggi: Tsamaratoel-Ichwan, 1930), cetakan ketiga. Abdullah Ahmad juga menulis tiga buku penting di bidang ini yang berjudul *Ilmoe Sedjati* (Padang: al-Moenir, 1910), jilid I-IV; *Pemboeka Pintoe Soerga* (Jilid I, Padang: al-Moenir, 1914); dan *Titian kesoerga, Kitab oetsoeloeddin* (Padang: al-Moenir, 1916). Tengkoe Fachroeddin, penulis terkenal lain di bidang ini, juga mempunyai tiga buku: *Kitab fath'ldjalil Sjarch 'lchalil ('ilmu tauhid)* (Medan: Inlandsche Drukkerij, 1934); *Risalah Kamal 'l-iman (Kesempurnaan Iman)* (Medan: Sinar Deli, 1934); dan

Risalah "Koetoeb 'lmoe badi", *Ilmu oesoeloeddin bagi orang jang permoelaan* (Medan: Sinar Deli 1934). Buku-buku yang terkait secara langsung dengan sufisme ditulis Sjarafoe'ddin Maneri, berjudul *Tasaoef dalam agama Islam* (Batavia: Indon. Drukkerij, 1916), dan Sjihaboeddin Effendi Idris yang menulis *Ilmoe Roehani* (Padang Pandjang, Drukkerij Tandikat, 1930).

Di bidang hadis, terjemahan karya-karya standar di bidang ini adalah yang paling umum, seperti *Hadits Tardjamah Melajoe, Diterjemahkan oleh Marwon Iboe Ali* karangan Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari (Djogjakarta: Kemajoean Islam, 1936), jilid I-6, 8. Karya-karya lainnya ditulis Abi Haiban, *Boeke Ahâdîts al-Nabawiyyah (Buku Hadits Nabi)* (Yogyakarta: Muhammadiyah Bagian Taman Pustaka, 1922/23); *Ahâdîts al-Nabawiyyah. Perkoempoelan Seriboe hadis-hadis Nabi s.a.w., mengandoeng beberapa hadis yang baik-baik teratoer menoeroet hoeroep edjaan*, Jilid I, karya Abdoellatif Soekoer (Bukittinggi: Drukkerij Tsamaratoel-Ichwan, 1926); dan *DjawahiroelBoecharie*, Bagian I, karangan A.D. Haanie (Yogyakarta: Kita, 1931).

Buku-buku dari daftar Ockeleon di atas menunjukkan makin meningkatnya peran penerbitan dalam menyajikan Islam kepada pembaca Muslim di wilayah perkotaan di Hindia Belanda. Memperhatikan bidang-bidang pembahasannya, buku-buku tersebut menjadi pedoman keagamaan Muslim perkoraan, sama seperti layaknya kitab-kitab yang digunakan di pesantren. Dengan kenyataan ini, penerbitan berperan dalam pembentukan komunitas Muslim baru, dengan gaya pemikiran dan praktik keagamaan yang berbeda dari Muslim tradisional pesantren. Dengan ini, pembaruan Islam semakin memperoleh pijakannya di tengah masyarakat perkotaan.

Reformisme Islam dan Terciptanya Ruang Publik

> Akan tetapi, ironisnya, selain memungkinkan ulama untuk lebih memperluas pengaruh mereka dalam urusan publik, media cetak juga menghantam akar-akar otoritas mereka. Dengan mencetak khazanah klasik Islam, dan cetakan karya utama bisa mencapai sepuluh ribu kopi, serta dengan menerjemahkannya ke dalam bahasa daerah, mereka telah meruntuhkan otoritasnya sendiri; mereka tidak lagi perlu hadir ketika buku dibaca untuk menggantikan absennya pengarang dalam teks; ... Buku-buku, yang mereka miliki secara harfiah, yang mereka bawa dalam hati, dan mereka tanamkan ke dalam ingatan dengan seluruh rangkaian hafalan, kini dapat dikonsultasi oleh si Ahmad, Mahmud atau Muhammad, yang mampu menetapkan apa yang mereka inginkan atasnya. Terus berlanjut mulai dari sekarang, si Ahmad, Mahmud, dan Muhammad bisa mengklaim berbicara untuk Islam. (Robinson 1993: 245).

TERLEPAS dari kontroversi yang mengikutinya, harus dikatakan bahwa media cetak memang mempunyai pengaruh yang besar dalam menentukan bagaimana otoritas keagamaan ulama terbentuk. Kutipan di atas menegaskan kondisi intelektual dan keagamaan umat Muslim pada masa budaya cetak, di mana kemunculan berbagai suara Islam oleh berbagai pemimpin Muslim—tidak hanya ulama—menjadi ciri utama. Mereka terlibat dalam menafsirkan dan mewacanakan Islam. Di Indonesia, peningkatan jumlah Muslim "yang bisa mengklaim berbicara untuk Islam" mulai terjadi pada awal abad ke-20, seiring dengan kedatangan media cetak dalam skala besar-besaran.

Dalam satu edisi *Islam Bergerak* (10 Juni, 1917), salah satu koran yang diterbitkan oleh Haji Misbach (aktivis Muslim

terkemuka dari sayap radikal SI), ada pertanyaan dari seorang pembaca terkait status hukum memakan daging babi jika ia tengah menghadapi kelaparan dan tak bisa menemukan sesuatu yang bisa dimakan. Ini hanya satu contoh bagaimana cara Muslim Hindia Belanda menanyakan pandangan agama (*istiftâ*). Jika melihat majalah dan koran yang terbit pada masa itu, hampir selalu ada kolom khusus pemberian fatwa—umumnya dikenal dengan "tanya jawab"—memberikan kesempatan bagi para pembaca untuk mengirimkan pertanyaan kepada redaktur demi mendapatkan penjelasan menyangkut persoalan-persoalan tertentu, mulai seputar praktik keagamaan hingga hal yang rumit seperti filsafat dan teologi. Memang, salah satu ciri paling menonjol dari tersedianya media cetak adalah berubahnya gaya penyajian Islam. Contoh yang dikutip dari *Islam Bergerak* menggambarkan pergeseran dalam pencarian fatwa, di mana pertanyaannya dikirimkan ke koran, dan para pencari fatwa (*mustafti*) meminta redaktur majalah dan koran, bukan ulama pesantren, untuk memberikan penjelasan keagamaan.

Majalah dan koran menunjukkan pergeseran radikal dari tradisi tulisan kitab. Di samping menggunakan bahasa Melayu, majalah dan koran—khususnya yang terbit setelah *al-Imâm* dan *al-Munir*— juga menggunakan tulisan Latin (*rumi*). Penggunaan tulisan Latin ini mempunyai arti istimewa. Sebagaimana yang telah dicatat, penyebaran *rumi* dilekatkan dengan proyek kolonial untuk mengurangi pengaruh Islam-Arab atas Muslim Hindia Belanda, seperti yang dilakukan J. Pijnappel (1822-1901) pada 1860 (Mandal 1994: 112-14) dan kemudian dilaksanakan lewat kebijakan Holle untuk para penghulu Sunda di Jawa Barat (Laffan 2003: 145; Moriyama 2003). Meski demikian, penggunaan tulisan *rumi* dalam majalah dan koran pada awal abad ke-20 juga menjelaskan dengan baik proyek kaum reformis dalam menghadirkan Islam kepada para pembaca Muslim yang baru muncul, di mana atribut-atribut modernitas Barat—antara lain tulisan Latin—telah digunakan.

Dalam hal ini, pertumbuhan pers vernakular—majalah, koran, dan sejenisnya yang diterbitkan kalangan Indo-Eropa, Cina, dan Indonesia (Adam 1995)—menjadi model yang dirujuk majalah-majalah Islam reformis. Datang dari wilayah-wilayah perkotaan Hindia Belanda, gerakan pembaruan Islam harus berhadapan dengan komunitas perkotaan yang sedang tumbuh. Dalam situasi seperti itu, penggunaan *rumi* menjadi pilihan yang paling masuk akal. Dengan itu, pesan-pesan pembaruan dapat menjangkau kalangan pembaca yang lebih luas. Kedekatan mereka dengan elite modern yang tengah tumbuh membuat kaum Muslim reformis makin terdorong untuk menggunakan *rumi* dalam majalah dan koran mereka. Selain itu, sikap orang Jawa yang tak mempermasalahkan tulisan jawi (Adam 1995: 40), yang merupakan segmen pembaca utama, juga menjadi faktor lain yang mendorong para redaktur dan penerbit untuk menggunakan *rumi* ketimbang *jawi.* Semua faktor tersebut berperan mengurangi penggunaan tulisan *jawi*. Di samping itu, sebagaimana ditunjukkan Proudfoot (1986: 115-123) dalam konteks penerbitan buku Melayu, penggunaan *jawi* secara ekonomis tidak relevan dengan industri percetakan yang sedang tumbuh.

Dengan demikian, sebagian berkaitan dengan munculnya mesin cetak ini, reformisme Islam telah membuka ruang lebar bagi kaum Muslim, dengan pandangan dan orientasi berbeda, untuk terlibat dalam merumuskan Islam bagi masyarakat Indonesia. Kaum Muslim mulai terlibat dalam perdebatan menyangkut berbagai isu keagamaan, kontestasi pendapat dan penafsiran-penafsiran atas ajaran Islam yang berakar dalam latar belakang pendidikan agama dan pandangan dunia mereka yang berbeda-beda. Polemik, perdebatan, diskusi, dan persaingan merupakan ciri utama perkembangan Islam selama awal abad ke-20. Persoalan-persoalan yang muncul meliputi banyak aspek ajaran Islam. Hal-

hal seputar penalaran hukum (*ijtihad*), sifat-sifat Tuhan, kepatuhan buta terhadap mazhab-mazhab Islam (*taqlid*), berdoa di kuburan (*talqin*), penggunaan bukan bahasa Arab dalam khutbah Jumat, dan mengunjungi makam (*ziyarah*), merupakan beberapa persoalan yang diperselisihkan (Federspiel 2001: 53-66; Noer 1973). Lebih dari itu, persoalan-persoalan yang dikontestasikan tadi pada gilirannya melebar dari segi cakupan dan isinya, menjadi tidak hanya menyangkut persoalan keagamaan, tetapi juga persoalan sosial dan politik. Perdebatan tentang hubungan antara Islam dan nasionalisme dan bahkan komunisme bisa dijadikan contoh dalam konteks ini (Federspiel 1977: 38-39; Shiraishi 1990).

Perkembangan-perkembangan tersebut bisa dijelaskan dari fakta bahwa media cetak memberikan umat Muslim kemudahan akses terhadap ajaran Islam. Umat Muslim mulai mempelajari Islam tanpa harus pergi dan tinggal di pesantren, yang sebelumnya dianggap sebagai pusat kajian Islam paling otoritatif (Dhofier 1982). Sebagai gantinya, mereka bisa menemukan buku agama, majalah, dan koran di toko buku, perpustakaan, dan tempat-tempat lain yang sebelumnya hampir tidak pernah dihubungkan dengan kajian Islam. Lebih dari itu, Islam disampaikan dengan cara yang lebih merakyat dan membumi. Kesakralan teks-teks klasik Islam mulai berakhir dengan penggunaan media cetak modern (Robinson 1993: 229-351).[16] Proses ini meningkat dengan munculnya edisi terjemahan dari sejumlah teks klasik Islam yang sebelumnya terbatas penggunaannya dan hanya beredar khusus di kalangan elite agama. Oleh karena itu, pembacaan hadis dan pedoman praktis ritual Islam bisa ditemukan tidak hanya di pesantren dengan didampingi ulama, tetapi juga di rumah dan sekolah-sekolah.

Melalui perkembangan ini, pembaruan Islam ikut andil dalam pertumbuhan pemikiran keagamaan model baru yang

bersandar pada media cetak. Bagi umat Muslim terutama di pusat kota, tradisi lisan—yang demikian mapan dalam penyebaran pengetahuan Islam—mulai ditantang oleh bacaan-bacaan yang dihasilkan mesin cetak. Buku, majalah, koran, dan selebaran berperan dalam menghasilkan makna keagamaan, dan karena itu menciptakan perubahan signifikan dalam pembentukan otoritas keagamaan. Ulama tidak lagi menjadi satu-satunya pihak yang otoritatif dalam pembentukan pengetahuan dan wacana keislaman. Sumber pengetahuan dan ororitas keagamaan baru mulai terbangun berdasarkan bacaan koran dan buku-buku. Dan, dengan ini, reformisme Islam berperan membentuk fondasi penting munculnya pluralitas agama, di mana suara-suara baru Islam mulai muncul dalam lanskap Hindia Belanda.

Kepemimpinan dan Suara Islam Baru: Sebuah Contoh

DI sini, saya akan menyoroti seorang tokoh yang mewakili bentuk baru Islam Hindia Belanda, tokoh SI H.O.S. Tjokroaminoto. Masuknya Tjokro dalam kepemimpinan SI adalah tanda yang jelas atas berubahnya gaya kepemimpinan dalam Islam Hindia Belanda. Tidak seperti ulama, Tjokro tidak memiliki pengalaman mempelajari kitab di pesantren. Dia juga tidak pernah ikut komunitas *jawi* di *halaqah* Makkah atau Kairo. Meski demikian, dia terlibat dalam pembentukan wacana keislaman di Hindia Belanda pada awal abad ke-20.

Lahir pada 16 Agustus 1882 di Bakur, kota kecil di Madiun, Jawa Timur, Tjokro berasal dari keluarga bangsawan Jawa.[17] Silsilahnya bisa dilacak hingga ke Kasan Basari, seorang ulama terkemuka Jawa pada abad ke-18 dan pemimpin Pesantren Tegalsari Ponorogo (lihat bab 2). Kakeknya, Mas Adipati Tjokronegoro, adalah Bupati

Ponorogo, sementara ayahnya, Raden Mas Tjokroamiseno, adalah seorang *wedana* (kepala pegawai distrik) di Madiun.

Seperti keluarga ningrat lainnya masa itu, Tjokro muda memperoleh pendidikan Barat. Dia lulus dari sekolah Belanda OSVIA (Sekolah Pelatihan bagi Pegawai Sipil Pribumi) di Magelang tahun 1902, sebuah sekolah dengan masa belajar 7 tahun yang membuka jalan bagi kariernya sebagai seorang priyayi. Oleh karena itu, di usia 20 tahun, Tjokro mulai bekerja sebagai seorang *pangreh praja*, juru tulis di Kabupaten Ngawi selama tiga tahun. Akan tetapi, pada 1905, dia meninggalkan pekerjaannya dan memulai karier barunya di pusat kota Surabaya, Jawa Timur. Di sini dia bekerja di Perusahaan Coy & Coy sambil menyelesaikan sekolah insinyur di Sekolah Malam Sipil (Burgelijke Avondschool) dari 1907 sampai 1910. Dia kemudian bekerja sebagai insinyur di pabrik gula Rogjampi Surabaya.

Saat bekerja di pabrik itulah Tjokro diajak bergabung dengan Sarekat Islam (SI). Dan, kenyataannya, dia membangun kariernya di organisasi ini. Pada Mei 1912, dia secara resmi menjadi anggota SI dan kemudian memimpin cabang SI Surabaya, menandai debutnya sebagai politisi. Saat memimpin cabang SI Surabaya, Tjokro mengelola perusahaan komersialnya, Setia Oesaha, yang menyokong kegiatan-kegiatan SI termasuk penerbitan *Oetoesan Hindia* pada Desember 1912. Karier politiknya kian berkembang saat ia dipercaya mengemban tugas penting mengonversi—berdasarkan kebijakan Pemerintah Belanda tahun 1913—cabang-cabang SI ke dalam SI lokal.

Maka, dengan dukungan D.A. Rinkes yang bertindak sebagai Penasihat Urusan Pribumi, Tjokro—yang menurut Rinkes telah diberkahi naluri politik tajam yang bisa berguna di setiap keadaan (Shiraishi 1990: 72)—memasuki arena politik. Dia tidak hanya

berhasil dalam misinya mengonversi cabang-cabang SI menjadi SI lokal, tetapi juga membuka jalan bagi dirinya sendiri untuk menjadi pemimpin tertinggi organisasi. Hasilnya, dalam sebuah pertemuan di Yogyakarta 18 Februari 1914, Tjokro ditetapkan sebagai Ketua Central Sarekat Islam (CSI) yang baru didirikan di Surakarta (Noer 1973: 106; Shiraishi 1990: 73). Oleh karena itu, Tjokro menjadi kepala gerakan SI, mewujudkan hasratnya sebagai seorang "patriot Muslim", yang mempersembahkan tenaganya untuk kepentingan Islam (Amelz 1952: I, 64). Kegiatan-kegiatan politik Tjokro di SI jauh melampaui fokus kajian ini. Di sini, yang penting ditekankan adalah kenyataan bahwa dia merepresentasikan kemunculan kepemimpinan baru yang dibutuhkan kalangan Muslim Hindia Belanda yang "dapat mengklaim berbicara untuk kepentingan Islam".

Lebih penting lagi, klaim Tjokro berbicara untuk Islam dapat ditemukan dalam karya-karyanya. Dua buku pentingnya yang harus diberi perhatian adalah *Islam dan Socialisme* (1924) dan *Tarich Agama Islam, Riwajat dan Pemandangan atas Kehidupan dan Perdjalanan Nabi Muhammad S.A.W.* (1950). Di buku yang disebutkan pertama, Tjokro menyajikan pembahasan mengenai dugaan ketidakcocokan Islam—seperti ditegaskan kelompok sosialis SI—untuk mengatur urusan-urusan ekonomi, politik, dan sosial. Tjokro mempertahankan pendapat bahwa Islam dan sosialisme itu kompatibel. Untuk itu, dia mengemukakan pendiriannya atas isu tersebut, seraya mempertahankan Islam dari serangan sayap kiri SI (Melayu 2002: 43). Sedangkan *Tarich Agama Islam* membahas sejarah masyarakat Arab di masa Nabi Muhammad. Tjokro berharap umat Muslim Hindia Belanda dapat mengambil pelajaran dari cara Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya membangun masyarakat Islam, dan landasan tersebut umat Muslim pada masa itu mencapai kebanggaan dan kemenangan (Tjokroaminoto 1950: 8).

Kembali ke soal kepemimpinan baru Islam, kedua buku tersebut sangat ilustratif menjelaskan cara Tjokro berbicara untuk Islam. Selain menyajikan Islam dengan cara baru, Tjokro menunjukkan pengetahuan Islam yang ia bentuk berdasarkan pada apa yang ditegaskan Eickleman (1992: 652) sebagai "persuasi dan penafsiran atas teks-teks yang dapat diakses", bukan kitab-kitab berbahasa Arab di bawah otoritas ulama yang sering tidak dapat diakses. Dalam bukunya *Tarich Agama Islam*, misalnya, Tjokro menyatakan bahwa pembahasan bukunya didasarkan pada karya-karya sarjana Muslim India terkemuka pada masa itu, yaitu *The Spirit of Islam* karya Sayyid Amr Ali (1922), *Muhammad and the Prophet* karya Muhammad Maulana Ali (1924), dan *The Ideal Prophet* karya Khwaja Kamaluddin (1925) (Tjokroaminoto 1950: 7).

Melalui Tjokroaminoto, gambaran baru kepemimpinan Islam telah muncul di Hindia Belanda. Karier politik dan intelektualnya menegaskan kondisi di mana aktivis Muslim seperti dirinya bisa memiliki otoritas untuk berbicara Islam kepada pembaca Muslim. Fenomena ini harus dilekatkan pada perkembangan reformisme Islam yang, dengan dukungan modernisasi Belanda, berperan dalam menciptakan ruang di mana Muslim seperti Tjokroaminoto bisa muncul sebagai seorang tokoh yang terlibat dalam mendefinisikan Islam bagi rakyat Indonesia. Dengan demikian, Tjokroaminoto hanyalah satu contoh. Banyak "Tjokro-Tjokro" lain yang bisa ditemukan di Hindia Belanda pada periode itu, termasuk mereka yang datang dari lingkungan pesantren yangjuga mulai mengadopsi modernitas dalam gerakan Islam mereka di awal abad ke-20.[]

9

MENEGOSIASIKAN MODERNITAS:

Gerakan Ulama di Hindia Belanda

Bab ini menampilkan kemunculan ulama di Hindia Belanda menyusul perkembangan reformisme Islam. Di bab sebelumnya, saya mencatat bahwa pembentukan ruang publik Islam merupakan salah satu konsekuensi paling utama dari reformisme, yang didukung kebijakan modernisasi kolonial Belanda. Ruang yang baru terbentuk itu pada gilirannya melibatkan ulama di lingkungan pesantren dalam kontes untuk merumuskan Islam bagi Muslim Indonesia. Kemunculan ulama di arena Hindia Belanda modern ini berangkat dari pengetahuan keislaman dan pandangan dunia mereka.

Menghubungkan Ulama dengan Modernitas: Hasyim Asy'ari dan Wahab Hasbullah

UPAYA menggabungkan Islam dengan modernitas muncul sebagai salah satu isu krusial di Indonesia awal abad ke-20. Tidak terkecuali ulama pesantren. Mengikuti langkah kaum *priyayi* baru dan Muslim reformis, mereka mulai memasuki arena di mana unsur-unsur modernitas sudah tersedia. Dalam hal ini, pengalaman sosio-intelektual dua ulama terkemuka, Hasyim Asy'ari dan Wahab Hasbullah, harus diperhatikan. Mereka mewakili kecenderungan yang semakin kuat di antara ulama-ulama Hindia Belanda periode itu, yang semakin banyak menggunakan fasilitas dan perangkat modern dalam usaha mereka merumuskan Islam tradisional yang telah terbentuk lama di dunia pesantren.

Muhammad Hasyim Asy'ari lahir 14 Februari 1871 di Jombang, Jawa Timur. Dia datang dari keluarga *bongso poeatihan* terkemuka. Ayahnya, Kiai Asy'ari, adalah seorang ulama Pesantren Keras, suatu daerah dekat Jombang. Kakek dan buyutnya, Kiai Utsman dan Kiai Sihah, pemimpin Pesantten Gedang dan Tambakberas, keduanya di sekitar Jombang. Dengan latar belakang keluarganya, Hasyim Asy'ari tumbuh dengan pembelajaran pesantren, dan ayahnya adalah guru pertama yang bertanggung jawab atas pembentukan pengetahuan Islamnya. Seperti santri pesantren lainnya, ia kemudian melanjutkan belajar ke berbagai ulama di Jawa Timur dan Madura, termasuk sufi yang sangat dihormati, Kiai Khalil Bangkalan dan kiai terkemuka di Surabaya, Kiai Ya'qub. Kiai Ya'qub mengangkatnya sebagai menantu dan membiayai perjalanannya ke Makkah tahun 1891 untuk beribadah haji dan melanjutkan studi. Setelah tinggal setahun di Makkah, dia kembali ke Jawa, sesaat setelah istri dan anaknya yang baru lahir meninggal. Tetapi, tiga bulan kemudian, dia kembali ke Makkah dan bergabung kembali

dengan para pelajar Jawi selama tujuh tahun (Atjeh 1957: 55-63; Dhofier 1982: 93-94; Khuluq 2001: 14-21).

Selama masa menetapnya yang kedua di Makkah (1893-1899), Hasyim Asy'ari melanjutkan belajar Islam. Mahfudz Termas, salah seorang ulama Jawi terkemuka saat itu, adalah gurunya yang paling penting, yang menjadi sumber utama pembentukan pengetahuan keislamannya. Dari Mahfudz Termas, Hasyim Asy'ari terutama mempelajari kitab hadis standar karya Imam Bukhari (*Shahîh Bukhârî*), yang membuatnya diakui sebagai seorang pakar yang otoritatif di bidang ini (Dhofier 1982: 93). Dari Mahfudz Termas, Hasyim Asy'ari juga mempelajari sufisme, khususnya sufisme al-Ghazali yang berorientasi syariat, sebagaimana halnya dilakukan Nawawi Banten (Snouck Hurgronje 1931: 271-272). Oleh karena itu, melalui Mahfudz Termas, Hasyim Asy'ari masuk ke jantung tradisi sufisme, hingga ke Nawawi Banten dan kemudian Ahmad Khatib Sambas (meninggal tahun 1875), ulama sufi terkemuka di Jawa yang terkait dengan pendirian Qadiriyah-Naqsyabandiyah, tarekat sufi yang tersebar luas di tanah Jawa (Zulkifli 2002: 15-21; Van Bruinessen 1992b: 89-92).

Lebih dari itu, pengalaman belajar tadi memperkuat latar belakang sosio-intelektual Hasyim Asy'ari, dan karenanya memberi andil dalam karier masa depannya sebagai ulama besar di Jawa Timur. Demikianlah, pada 1899, ia kembali ke Jawa Timur dan mendirikan Pesantren Tebuireng, tidak lama setelah membantu kakeknya di Pesantren Gadang. Di Tebuireng, Hasyim Asy'ari memantapkan kariernya sebagai seorang ulama, mengikuti jejak Saleh Darat dan Khalil Bangkalan (Arifin 1993: 74-78; Dhofier 1982: 103-110). Lebih penting lagi, karier ini menegaskan kedudukan intelektualnya di lingkungan pesantren dan keterlibatan sosialnya di lingkungan ulama Jawa. Harus dicatat, bergabungnya Hasyim Asy'ari dengan pelajar Jawi berlangsung di saat situasi

intelektual Makkah mulai berubah. Wacana reformisme dari Kairo, Mesir, mulai menunjukkan pengaruhnya di antara komunitas Jawi di Makkah. Namun, tidak seperti Thaher Djalaluddin dari Sumatera dan Ahmad Dahlan dari Yogyakarta, Hasyim Asy'ari tidak mempunyai ketertarikan untuk belajar di Kairo. Dia malah semakin melekat dengan ranah intelektual keluarga ulamanya di Jawa Timur.

Tidak mengejutkan jika hubungan dekat Hasyim Asy'ari dengan Mahfudz Termas lebih penting dibandingkan dengan seorang ulama Jawi terkemuka saat itu, Ahmad Khatib dari Minangkabau, dalam pembentukan pengetahuan keislamannya. Selain lebih banyak berpusat di kalangan orang Jawa—sementara kebanyakan murid Jawi Ahmad Khatib datang dari Sumatera dan Semenanjung Melayu (Snouck Hurgronje 1931: 264-267; Dhofier 1982: 94)—kontak intelektual Hasyim Asy'ari dengan Ahmad Khatib juga berkurang karena pendirian mereka yang berlainan soal tarekat sufi. Sebagaimana telah dibahas (lihat bab tujuh), Ahmad Khatib menolak keras tarekat sufi, khususnya Naqsyabandiyah. Sikap ini berbeda dengan pendirian moderat Nawawi Banten dan Khatib Sambas yang memang menjadi sumber intelektual Hasyim Asy'ari, melalui Mahfudz Termas (Dhofier 1982: 95). Oleh karena itu, bagi Hasyim Asy'ari, lingkungan pergaulan pesantren yang telah demikian mapan merupakan basis kultural yang mengarahkan pengalaman belajar serta orientasi kehidupan sosial dan intelektualnya setelah kembali ke Jawa.

Debut Hasyim Asy'ari sebagai seorang ulama besar Jawa dimulai di Pesantren Tebuireng. Di sana, ia tidak hanya memberikan para santrinya pembelajaran Islam, sebagaimana yang biasa dilakukan ulama di pesantren, tetapi juga berperan dalam membangun komunitas ulama. Peran kedua ini bisa dijelaskan dari kenyataan bahwa ia merupakan salah seorang ulama berkedudukan tinggi

dalam jaringan ulama Jawa pada masa itu, yang membuatnya tampil sebagai seorang ulama senior yang memimpin ulama lain di Jawa. Dari Pesantren Tebuireng, lahir banyak ulama yang kemudian menjadi tokoh di komunitas Muslim masing-masing. Yang lebih penting, pesan keislaman Hasyim Asy'ari di pesantrennya menarik perhatian ulama terkemuka lainnya pada masa itu—termasuk Khalil Bangkalan—untuk mendengar ceramah dan nasihatnya. Oleh karena itu, dia menjadi seorang ulama besar berikutnya setelah Khalil Bangkalan dari Madura yang namanya dimasukkan dalam silsilah intelektual tradisi pesantren (Dhofier 1982: 92). Di atas itu, dia muncul sebagai ulama yang paling dita'zimkan di Indonesia awal abad ke-20. Ulama Jawa dan Madura sangat menghormatinya, hingga memberinya gelar "Hadratus Syaikh" (Syaikh yang Agung) (Arifin 1993: 74-75; Dhofier 1982: 95-96).

Di samping hubungan murid-guru dalam budaya pesantren, seperti telah dibahas (lihat bab enam), naiknya Hasyim Asy'ari menjadi Hadratus Syaikh perlu dipahami dari sudut pandang bahwa dia mewakili kepemimpinan ulama yang diidealkan pada saat itu. Dia hidup di masa ketika ulama dan Muslim Indonesia menghadapi perubahan sosial-budaya akibat modernisasi Belanda. Dalam hal ini, Hasyim Asy'ari memelopori pembentukan komunitas ulama yang sadar akan dirinya, di atas landasan yang memungkinkan mereka memasuki panggung intelektual dan sosial Hindia Belanda yang modern di awal abad ke-20. Ini tergambar dalam dukungan moral Hasyim Asy'ari terhadap salah satu murid terbaiknya, Wahab Hasbullah, saat ia terlibat dalam kegiatan sosial keagamaan yang berhubungan erat dengan Muslim reformis di pusat kota Surabaya. Wahab Hasbullah-lah yang melanjutkan dan melaksanakan semangat Hasyim Asy'ari untuk melibatkan ulama pesantren dalam kondisi modernitas Indonesia masa itu.

Lahir Maret 1883 atau 1884, Wahab Hasbullah datang dari keluarga ulama. Ayahnya, Kiai Hasbullah, adalah ulama Pesantren Tambakberas, Jombang, Jawa Timur. Kakek-buyutnya, Kiai Sihah, mendirikan pesantren ini (Fealy 1996: 2-3). Dengan latar belakang keluarga demikian, Wahab memperoleh pendidikan di pesantren. Dia bahkan dikenal sebagai "santri kelana sejati", yang menghabiskan 15 tahun untuk mempelajari Islam di tujuh pesantren berbeda, termasuk pesantren milik Khalil Bangkalan di Madura dan Hasyim Asy'ari di Jombang, Jawa Timur (Dhofier 1982: 25-27). Pengalaman belajar dari dua ulama besar tersebut mempunyai arti khusus bagi Wahab Hasbullah. Di pesantren Hasyim Asy'ari, Wahab Hasbullah bersentuhan dengan bakal ulama terkemuka, yang mendukungnya memimpin kebangkitan komunitas ulama di Indonesia, seperti Kiai Bisri Syansuri dari Pesantren Denanyar Jombang, Kiai Abdul Karim dari Pesantren Lirboyo Kediri, Kiai Abbas dari Pesantren Bunter Cirebon, dan Kyiai As'ad Syamsul Arifin dari Situbondo (Fealy 1996: 4; Atjeh 1957: 122-123).

Seperti umumnya terjadi pada mereka yang telah selesai nyantri di pesantren, Wahab melanjutkan belajarnya di Makkah. Tahun 1911, dia meninggalkan Jawa Timur menuju Hijaz, bergabung dengan pelajar Jawi saat itu. Dia dikatakan telah mempelajari sekian banyak bidang pengetahuan Islam dari beberapa ulama terkemuka, yaitu Mahfudz Termas, Muchtarom Banyumas, Ahmad Khatib, Kiai Bakir Yogya, Kiai Asy'ari Bawean, Sayyid Syaikh al-Yamani, Sayyid Syaikh Bakar Satra, dan Syaikh Ahmad al-Daghestani (Atjeh 1957: 123). Di samping mempelajari Islam, periode Makkah ini—seperti di Tebuireng—memberi kesempatan kepada Wahab Hasbullah untuk memperluas jaringan sosialnya, yang membuatnya terlibat dalam kegiatan-kegiatan politik komunitas Jawi di Makkah yang tengah marak. Bersama Bisri Syansuri (1886-1980), bakal

ulama terkemuka lainnya yang belajar di Makkah, Abbas dari Jember, Raden Asnawi dari Kudus, dan Dahlan dari Kertosono, Wahab Hasbullah ikut mendirikan cabang Sarekat Islam (SI) Makkah (Wahid 1995: 74; Fealy1996:6). Inilah pengalaman yang membawa Wahab Hasbullah memasuki kehidupan publik, yang menguat sekembalinya dia ke Jawa Timur tahun 1914 atau 1915.

Jawa Timur adalah tempat pertama Wahab Hasbullah memulai kariernya. Ketimbang kembali ke kampung halamannya di Tambakberas, Jombang, ia memilih tinggal di Surabaya. Tahun 1916 dia menikahi putri Kiai Musa, seorang ulama dan saudagar kaya asal Kertopaten, dan menjadi pengajar di pesantren milik mertuanya (Fealy 1996: 7; Anam 1985: 24). Dari Kertopaten, sementara terus menjalin hubungan dengan pesantren Jombang, Wahab Hasbullah terlibat intensif di lingkungan urban kota metropolis Surabaya. Jaringan luas yang ia bangun di Makkah, yang melampaui kalangan ulama, semakin menguat. Dia menjalin hubungan erat dengan tokoh-tokoh gerakan Indonesia terkemuka seperti Mas Mansoer, pemimpin masa depan Muhammadiyah, Tjokroaminoto dari SI, Wahidin Soediro Hoesodo dari Budi Utomo, dan Dokter Soetomo dari Kelompok Kajian Surabaya (Zuhri 1983: 24).

Perlu dicatat, Surabaya pada periode ini merupakan salah satu kota terbesar di Hindia Belanda, di mana industri-industri seperti gula, kretek, dan batik tumbuh subur di bawah kekuasaan pribumi, orang Arab dan kemudian Cina (Clarence-Smith 2002: 148; Mandal 2002: 176-177). Dalam kancah sosial-politik, Surabaya menyaksikan pertumbuhan jumlah penduduk yang signifikan, yang berkontribusi membuat kota tersebut di tahun 1920 dan 1930-an sebagai rumah berbagai kelompok pergerakan (Frederick 1989: 40). Surabaya-lah yang memberikan kesempatan Wahab Hasbullah untuk bersentuhan dengan tokoh-tokoh penting di balik

berbagai gerakan berbasis populasi kota yang tengah berkembang. Persentuhannya dengan tokoh-tokoh pergerakan yang disebutkan di atas sangat penting. Ia tidak hanya menandai terbentuknya pertautan antara Islam tradisional pesantren dengan gerakan reformis-nasionalis, tetapi juga memengaruhi perkembangannya di masa depan, khususnya kebangkitan komunitas ulama, dengan Wahab Hasbullah sebagai tokoh utamanya. Di bawah panduan spiritual sesepuh ulama pesantren Hasyim Asy'ari, Wahab Hasbullah menganjurkan dan mendorong para ulama pesantren agar ikut terlibat dalam kehidupan modern.

Maka, di tahun 1916, Wahab Hasbullah bersama Mas Mansoer mendirikan Madrasah Nahdhatul Wathan, pusat pembelajaran Islam bergaya modern yang mengikuti langkah *kaum muda* Sumatera Barat (Laffan 2002: 227-228). Dengan dukungan keuangan pengusaha Abdul Kahar, dan juga tokoh yang tengah naik daun semisal Tjokroaminoto, sebuah bangunan baru Nahdhatul Wathan didirikan (Anam 1985: 25). Di sinilah kepemimpinan Wahab Hasbullah mulai muncul. Madrasah ini digelar tidak hanya sebagai pusat pembelajaran, tetapi juga tempat pertemuan beberapa ulama muda yang diundang Wahab: Bisri Syansuri dari Jombang, Abdul Halim Leuwimunding dari Cirebon, Alwi Abdul Aziz, Maksum dan Kholil dari Lasem-Rembang, Jawa Timur (Zuhri 1983: 25-26; Felay 1996: 7). Lewat madrasah ini, Wahab Hasbullah mulai mendirikan landasan kokoh untuk membangun jaringan kuat di antara tokoh-tokoh ulama pesantren masa depan.

Di samping karena jaringannya yang kuat, naiknya Wahab sebagai pemimpin Islam juga didukung modal ekonomi yang kuat. Sebagaimana dikemukakan dalam beberapa penelitian (Fealy 1996: 7-8; Noer 1973: 229-230), di samping menjadi guru agama, Wahab juga berbisnis terutama hasil-hasil pertanian dari Tambakberas, seperti beras dan tepung. Kemudian, dia juga

memperluas bisnisnya mencakup gula dan baru mulia. Salah satu usaha bisnis yang paling berhasil adalah agen perjalanan haji. Dia bekerja sebagai syaikh peziarah haji untuk mertuanya yang telah lebih dulu bergerak di bisnis ini. Lalu, setelah mertuanya meninggal, dia mengelola usahanya hingga menjadi agen utama lini pengapalan Kongsi Tiga. Meski demikian, Wahab Hasbullah secara bersamaan menggunakan keahlian ekonominya untuk menguatkan jaringan ulama. Tahun 1918, dia membantu mendirikan Nahdhatul Tujar (Kebangkitan Pedagang), sebuah perkumpulan jaringan niaga di antara para pedagang Muslim Jombang dan Surabaya dengan Hasyim Asy'ari sebagai ketua dan Wahab Hasbullah sebagai bendahara dan penasihat hukumnya (Fealy 1996: 7).

Demikianlah, Wahab Hasbullah—dengan kepemimpinan yang kuat, keluasan jaringan, dan sukses usaha bisnis yang dikelola—menjalankan peran sangat penting dalam menyuarakan kepentingan barisan ulama di Hindia Belanda. Dengan dukungan spiritual Hasyim Asy'ari, Wahab Hasbullah berperan besar dalam menghubungkan dunia ulama pesantren dengan modernitas. Makna penting usaha Wahab Hasbullah tidak lebih besar dibandingkan dengan pembentukan perhimpunan ulama tahun 1926, yaitu Nahdhatul Ulama.

Nahdhatul Ulama (NU): Lembaga Modern Muslim Tradisionalis

PERLU dicatat, pada saat Wahab Hasbullah semakin terlibat dalam situasi politik Surabaya, gerakan pembaruan Islam Muhammadiyah meluas dengan pesat, memasuki komunitas Muslim di wilayah yang telah lama menjadi benteng Islam tradisional, khususnya di Jawa Timur (Noer 1973: 226). Oleh karena itu, perdebatan dan perselisihan atas beberapa persoalan menyangkut gagasan dan

praktik keagamaan Muslim mengemuka, dan menjadi inti wacana keislaman yang berkembang. Sebagaimana telah dibahas (lihat bab delapan), reformisme Salafiyah Muhammadiyah membawa organisasi ini terlibat dalam usaha memurnikan praktik-praktik keagamaan yang telah lama berlaku di masyarakat Muslim, seraya mempertanyakan otoritas ulama. Kalangan reformis menuduh ulama bertanggung jawab menjauhkan umat Muslim dari ajaran Islam sejati, melegitimasi praktik-praktik keagamaan yang mereka perselisihkan (Noer 1973: 226; Haidar 1994: 46).

Di atas itu semua, ekspansi gerakan reformisme juga berpengaruh atas kehidupan ekonomi ulama. Ini terutama terjadi pada saat Muhammadiyah memperoleh kedudukan kuat di pusat perusahaan batik di Kepanjen, Jawa Timur. Sebagaimana dinyatakan Noer (1973: 226), kota ini menjadi arena kompetisi seiring keberhasilan tokoh-tokoh Muhammadiyah merekrut para pedagang Muslim di wilayah itu untuk bergabung dengan organisasi. Para tokoh tradisionalis, yang telah lama menjadi rekan bisnis mereka, mulai merasa terancam. Di bawah kepemimpinan Kiai Haji Asnawi—pedagang terkemuka dari Kudus yang mempunyai jaringan bisnis dengan para pedagang Muslim di Kepanjen—para tokoh tradisionalis berupaya menolak gagasan-gagasan reformis yang dikampanyekan Ahmad Dahlan melalui *tabligh*nya. Dalam hal ini, pengalaman Kepanjen memiliki dimensi lain dalam hubungan tidak harmonis antara kaum reformis dengan tradisionalis, yang melibatkan persaingan untuk mendapatkan sumber penghasilan ekonomi, di samping pertarungan di ranah agama (lihat juga Fealy 1996: 9).

Kondisi itulah yang dihadapi Wahab Hasbullah saat pertama kali memulai kehidupan publiknya di Surabaya. Mengingat keterlibatannya yang kuat dengan jaringan ulama, Wahab Hasbullah muncul sebagai pembela Islam tradisional. Sebuah

kelompok kajian Muslim yang ia dirikan tahun 1918, Taswirul Afkar (*Tashwîr al-Afkâr*, 'pertukaran gagasan'), menjadi arena baginya untuk menyuarakan pendapat-pendapat keagamaan. Bersama Kiai Haji Ahmad Dahlan, seorang ulama terkemuka asal Kebondalan Surabaya, Wahab Hasbullah mendirikan Taswirul Afkar dengan tujuan awal memfasilitasi kemunculan tokoh-tokoh Muslim muda di dalam komunitas Muslim (Dhofier 1982: 27; Fealy 1996: 9-10). Begitu juga, Taswirul Afkar awalnya memang dibuka untuk kalangan tradisionalis maupun reformis untuk terlibat dalam kajian dan perdebatan (Yusuf et. Al. 1983: 8). Semua ini mencerminkan luasnya jaringan Wahab Hasbullah di lingkungan kosmopolitan Kota Surabaya.

Namun, saat persaingan antara kedua kelompok Muslim itu meningkat, lingkungan intelektual Taswirul Afkar mulai berubah. Ia menjadi pusat Muslim tradisional, di mana ulama pesantren menjadi peserta mayoritas (Dhofier 1982: 27) dan konsekuensinya semakin mendominasi wacana. Hal ini terjadi sejalan dengan kemunculan Wahab Hasbullah sebagai pembela ulama dan Islam tradisional. Fealy (1996: 10) menggambarkan peran penting Wahab Hasbullah dalam Taswirul Afkar sebagai berikut:

> Wahab dicirikan secara menonjol dalam hal-hal sebagai berikut. Seorang ahli debat yang giat dan bersemangat, mahir memadukan diskusi serius mengenai prinsip hukum dengan anekdot jenaka atau kisah yang tepat dari kitab dan sejarah Islam. Meski mendukung usaha-usaha kalangan modernis dalam pembaruan bidang pendidikan dan sosial, dia menolak serangan mereka atas ortodoksi Sunni dan keutamaan ulama. Ulama, dia secara konstan mengingatkan para pendengarnya, adalah pewaris nabi dan penjaga hukum Islam. Mereka cermat dalam ilmu pengetahuan tentang sumber dan penafsiran hukum agama selama abad ke 9-11, yang terwujud dalam

> pendirian empat mazhab Sunni dan penyusunan syariat (hukum Islam) yang otoritatif. Ulama zaman modern melanjutkan tradisi pengetahuan dan panduan hukum ini. Mereka sendiri mendapat pelatihan dan pengetahuan yang diperlukan untuk menafsirkan hukum Islam, kata Wahab. Jika kalangan non-ulama mengambil peran ini, sebagaimana diusulkan kalangan modernis, salah-tafsir atas syariat dapat muncul dan mengakibatkan umat Muslim melakukan, tanpa disadari, perbuatan yang keliru atau berdosa.

PERJUANGAN Wahab Hasbullah dalam mempertahankan Islam tradisional kian intensif pada 1920-an. Pengalaman pribadinya dengan Mas Mansoer bisa dijadikan ilustrasi di sini. Sebagaimana telah dicatat, Wahab Hasbullah telah lama bersahabat dengan Mas Mansoer sewaktu mereka bekerja sama dalam mendirikan Madrasah Nahdhatul Warhan pada 1916. Persahabatan ini kemudian berlanjut di Taswirul Afkar saat Mansoer menjadi rekan Wahab dalam berbagai diskusi. Namun, hubungan keduanya mulai merenggang saat Wahab menegaskan pendiriannya atas persoalan-persoalan yang diperdebatkan dalam Taswirul Afkar; dia menyokong kaum tradisionalis, mendukung keunggulan ulama, dan mulai menganggap kaum reformis telah mengganggu ororiras ulama (Fealy 1996: 10). Persahabatan ini kian memburuk dengan perginya Mas Mansoer dari Taswirul Afkar pada 1922 dan kemudian bergabung dengan Muhammadiyah. Bersama dengan Pakih Hasyim, dia dipercaya Ahmad Dahlan untuk mengemban tanggung jawab sebagai Ketua Cabang Muhammadiyah Surabaya yang baru didirikan (Noer 1973: 77).[1]

Sejak saat itu, bukan hanya hubungan Wahab dan Mas Mansoer yang semakin memburuk, tetapi pertentangan kedua faksi Muslim juga semakin meningkat. Wahab dan Mansoer menjadi tokoh utama di masing-masing pihak—Muslim tradisionalis dan reformis—

yang berperan membentuk barasan-batasan yang membedakan kedua wajah Islam tersebur. Wahab terus mempertahankan Islam tradisional dan mengonsolidasikan jaringan ulama pesantren, sementara Mansoer muncul sebagai arsitek utama yang mengarahkan refotmisme Muhammadiyah menjadi semakin giat guna memurnikan praktik-praktik keagamaan Muslim dan karena itu lebih serius menantang otoritas ulama. Maka, Taswirul Afkar menjadi sebuah arena di mana kompetisi dan persaingan antara kaum reformis dan tradisionalis berlangsung, dan berlanjur menjadi ciri urama hubungan keduanya (Dhofier 1982: 27).

Kongres Al-Islam pertama di Cirebon, Jawa Barat, rahun 1922 adalah arena lain keberlanjutan rivalitas antara kalangan tradisionalis dan reformis. Kongres tersebut dihadiri oleh kaum tradisionalis maupun reformis, dirancang untuk menemukan landasan bersama tentang persoalan-persoalan yang tengah diperdebatkan.[2] Kongres merupakan tanggapan atas rivalitas yang tengah memuncak, yaitu saat kaum tradisionalis dan reformis saling mencela satu sama lain sebagai golongan ingkar (kafir) dan politeis (musyrik) (Noer 1973: 227; Fealy 1996: 11). Akan tetapi, kongres tersebut gagal mencapai tujuan, kecuali tentang pengenalan sistem pendidikan modern ke dalam pembelajaran pesantren (Noer 1973: 227). Wahab Hasbullah meninggalkan kongres karena merasa curiga terhadap kaum reformis (Fealy 1996: 11), dan akibatnya menyalakan api persaingan tradisionalis-reformis.

Bagaimanapun, upaya mendamaikan perbedaan-perbedaan antara dua kelompok yang tengah berseteru itu masih terus berlanjut. Kongres Al-Islam terus digelar di berbagai kota, dan pada titik tertentu kesepakatan tercapai.[3] Pada kongres ketiga di Surabaya (24-26 Desember 1924), persoalan ijtihad yang diperselisihkan serta pendirian kaum reformis Muhammadiyah dan al-Irsyad ditangguhkan. Meski begitu, rivalitas antara kedua kelompok

Muslim tersebut terlalu dalam untuk bisa didamaikan. Pengalaman Wahab Hasbullah dan Mas Mansoer di atas menggambarkan bagaimana kalangan reformis maupun tradisionalis tetap kukuh dengan jalur mereka, membedakan diri mereka satu sama lain di bidang agama maupun sosio-politik. Oleh karena itu, mereka bersitegang kembali dalam perselisihan menyangkut isu siapa yang dapat mewakili Islam dan Muslim Indonesia di tingkat internasional.

Konflik ini muncul menyusul undangan untuk Muslim Indonesia agar menghadiri Kongres Islam Dunia di Kairo, yang dijadwalkan tahun 1925, sebagai tanggapan atas penghapusan lembaga Khalifah oleh parlemen Turki tahun 1924. Maka, dibentuklah Komite Khalifah di Surabaya pada 4 Oktober 1924, dengan Wondoamiseno dari SI sebagai ketua dan Wahab Hasbullah sebagai wakil ketua. Lalu, pada Kongres Al-Islam ketiga di Surabaya pada Desember 1924, utusan Indonesia ke kongres Kairo ditentukan. Mereka adalah Surjopratono dari SI, Haji Fachroeddin dari Muhammadiyah, dan Wahab Hasbullah dari kalangan tradisionalis (Noer 1973: 222). Tetapi, akibat jatuhnya kementerian Sa'd Zhagûl di Mesir, kongres Kairo ditangguhkan.[4]

Sementara itu, Dinasti Sa'udi mengambil alih Makkah dari Syarif Husain pada 1924, menandai kekuasaan dinasti yang berafiliasi dengan Wahhabi di Hijaz (Yatim 199: 156). Perubahan politik di Hijaz ini berpengaruh kuat dalam meningkatkan rivalitas antara kelompok-kelompok Muslim di Indonesia. Para tokoh reformis, seperti di dalam komunitas Jawi di Kairo, menyambut datangnya Dinasti Sa'udi ke dalam kekuasaan di Hijaz. Kalangan tradisionalis, sebaliknya, mengkhawatirkan visi keagamaan Wahhabiyah dari rezim baru tersebut. Dinasti Sa'udi menerapkan peraturan baru menyangkut kehidupan keagamaan di Makkah berdasarkan ajaran Wahhabiyah. Mereka, contohnya, memberangus jaringan sufi

Makkah yang telah lama ada dan melenyapkan makam-makam—seperti pemakaman Madinah yang terkenal—yang telah digunakan sebagai tempat perkumpulan tarekat-tarekat sufi (Laffan 2002: 223-225). Oleh karena itu, peristiwa-peristiwa di Hijaz berperan meningkatkan rivalitas tradisionalis-reformis di Hindia Belanda, yang kemudian termanifestasi dalam Kongres Al-Islam keempat di Yogyakarta (21-27 Agustus 1925) dan kongres kelima di Bandung (6 Februari 1926).

Penting dicatat, salah satu butir agenda kongres Yogyakarta dan Bandung adalah menentukan utusan dari Indonesia dalam Kongres Islam Dunia di Makkah tahun 1926 yang baru dijadwalkan. Di sini, kelompok reformis semakin mendominasi kongres. Mereka tidak mengindahkan aspirasi kelompok tradisionalis, yang disuarakan Wahab Hasbullah, yang mengusulkan agar praktik-praktik keagamaan Sunni dimasukkan di antara sejumlah isu yang akan ditampilkan di dalam kongres (Haidar 1994: 57-58; Noer 1973: 223). Terlebih lagi, dalam sebuah pertemuan di Cianjur (Januari 1926), mereka memutuskan untuk mengirim Tjokroaminoto dan Mas Mansoer—masing-masing dari SI dan Muhammadiyah—sebagai utusan Indonesia ke kongres Makkah. Tidak satu pun kalangan tradisionalis diundang dalam pertemuan tersebut. Pada saat kongres Bandung akan menyetujui pertemuan Cianjur, Wahab Hasbullah dan para pendukungnya meninggalkan arena kongres.

Kejadian ini tampak sebagai titik yang menentukan bagi ulama untuk mendirikan organisasi mereka sendiri. Di bawah arahan Wahab Hasbullah—tentunya dengan restu sesepuh Hasyim Asy'ari—para ulama terkemuka di Jawa Timur dan Jawa Tengah menggelar pertemuan di Surabaya pertengahan Januari 1926. Komite Hijaz didirikan sebagai lembaga ulama dengan persoalan Hijaz tetap menjadi perhatian utama; mereka akan mengirim utusan ke Makkah untuk mewakili urusan kaum tradisionalis.

Komite inilah yang kemudian, dalam sebuah pertemuan di kediaman Wahab Hasbullah di Surabaya (31 Januari 1926), menjelma menjadi sebuah organisasi, Nahdhatul Ulama (NU). Hasyim Asy'ari dipilih sebagai pemimpin tertinggi (*rais akbar*) dan Ahmad Dahlan Kebondalem menjadi wakilnya, sementara Wahab Hasbullah ditetapkan sebagai sekretaris senior ketiga Dewan Keagamaan (*Syuriyah*) organisasi ini (Fealy 1996: 13-14; Anam 1985: 68-70; Noer 1973: 233).

Dengan didirikannya NU, kaum tradisionalis mempunyai organisasi sendiri dalam cara yang hampir sama seperti yang telah dilakukan kaum reformis dengan Muhammadiyah tahun 1912. Jaringan ulama, yang terbentuk melalui pergulatan mereka dengan modernitas serta rivalitas mereka dengan kaum reformis, mulai terlembagakan dalam bentuk organisasi modern. Dengan lembaga yang baru didirikan ini, para ulama di sebagian besar Jawa Tengah dan Jawa Timur kemudian dipersatukan, mengetengahkan aspirasi dan kepentingan mereka dengan cara yang terkoordinasi. Oleh karena itu, sementara upaya mengirimkan utusan ke Makkah berlanjut,[5] NU juga memperluas jaringannya melewati batas Pulau Jawa. Tahun 1930, sebuah cabang NU didirikan di Kalimantan, membawa lembaga ulama setempat, Hidayatul Islamiyah, bergabung dengan NU pada 1936. Dalam kongres Malang tahun 1937, NU telah memiliki 71 cabang, yang kemudian berkembang hingga 120 di tahun 1942 (Noer 1973: 231-232; Anam 1985: 93).

Di atas segalanya, pendirian NU menandai kebangkitan ulama Indonesia. Misi mereka sejak saat itu mulai melampaui peran tradisional yang memberi pengajaran keislaman kepada para santri di pesantren atau memimpin tarekat sufi. Para ulama merumuskan apa yang kemudian disebut sebagai 'Islam tradisional', melalui karakteristik yang berbeda dengan wacana-wacana reformis, yang umumnya disebut 'Islam modern'. Dengan ini, mereka tidak hanya

merawat tradisi Islam yang telah lama ada, tetapi juga memanipulasi tradisi ini untuk keberlanjutan otoritas ulama di tengah komunitas Muslim Indonesia. Saya akan membahas pembentukan Islam tradisional nanti. Di sini, saya ingin sekilas mengulas fenomena di Sumatera Barat dan Jawa Barat, di mana para ulama tradisionalis terlibat dalam rivalitas dengan gerakan reformis dan mendirikan organisasi lokal melengkapi Muhammadiyah dan NU.

Kaum Tua Sumatera Barat dan Jawa Barat

SEBAGAIMANA telah dibahas (bab delapan), Sumatera Barat merupakan wilayah pertama di Hindia Belanda yang terhubungkan dengan reformisme Islam dari Kairo, yang kemudian menguat dengan penyebaran Muhammadiyah (Abdullah 1971: 70-109). Sementara itu, ulama tradisionalis—yang umumnya disebut *kaum tua*— di waktu yang hampir bersamaan melawan gerakan reformis *kaum muda*. Syaikh Mungka (Syaikh Sa'ad bin Tanta Mungka) dan Chatib Ali (Syaikh Khatib Muhammad Ali, 1861-1936)[6] adalah ulama *kaum tua* pertama yang terlibat dalam perdebatan polemik dengan *kaum muda*, di antaranya menyangkut persoalan tarekat sufi Naqsyabandiyah. Ini dimulai dengan fatwa Ahmad Khatib dari Makkah—yang dikeluarkan atas permintaan (*istiftâ'*) dari tokoh reformis terkemuka, Abdullah Ahmad (Schrieke 1973: 77)—yang menyatakan bahwa tarekat sufi Naqsyabandiyah, sepetti yang dipraktikkan kalangan Muslim Minangkabau, telah menyimpang dari ajaran Islam dan karenanya termasuk praktik keagamaan bid'ah (Khatib 1965).

Para tokoh *kaum tua* melancarkan tanggapan kritis mereka terhadap fatwa yang disebutkan Ahmad Khatib dalam *Izhâr Dâll al-Kâdhibîn fî Tasyabbuhihim bi al-Âdiqin* (diterbitkan pertama kali di Padang tahun 1906). Syaikh Mungka menulis *Irgâm Unu fi al-*

Muta'annitîn fi Inkârihim Râbitha a l-Wâshilin dan kemudian ***Risâlah*** *Tanbîh a l-'Awwâm 'alâ Tagrrat ba'd a l-Anâm*. Karya-karya tersebut ditujukan untuk menunjukkan bahwa tarekat sufi Naqsyabandiyah mempunyai landasan kuat dalam ajaran Islam, Al-Quran, Sunnah, serta tradisi para sahabat dan ulama (Schrieke 1973: 32). Khatib Ali menerbitkan karya berbahasa Arab tentang seorang ulama sufi yang tergabung dalam Tarekat Naqsyabandiyah, Syaikh Sayyid Muhammad bin Mahdi al-Kurdi, ***Risâlah*** *Naqsyabandiyyah min a l-Dzikri a l-Khafi wa al-Râbitha wa al-Murâqabah wa a l-Daf al-I'tirâd bi Dzâlik*. Karya ini, seperti dikesankan judulnya, menyangkut persoalan Tarekat Naqsyabandiyah yang menjadi pokok pengkafiran Ahmad Khatib tentang tarekat ini dalam fatwanya (Schrieke 1973: 33; Yunus 1981: 40).

Namun, harus ditekankan, perdebatan polemik di atas juga memiliki arti sosiologis yang kuat di arena Minangkabau masa itu, di mana faksi reformis dari murid-murid Ahmad Khatib tengah bergerak. Perlu dicatat, Syaikh Mungka maupun Khatib Ali mempunyai pengalaman belajar dengan Ahmad Khatib di Makkah, di samping tentunya dengan ulama Jawi dan Arab lainnya. Khatib Ali dikatakan pernah belajar dari Utsman Fauzi al-Khalidi yang darinya dia memperoleh izin untuk mengajar Tarekat Naqsyabandiyah di Sumatera Barat (Yunus 1981: 26). Oleh karena itu, perdebatan tentang Tarekat Naqsyabandiyah di atas betul-betul membuka konflik *kaum tua-kaum muda*, di samping memperlawankan para murid dengan guru-guru mereka di Makkah. Kenyataannya, pandangan yang melarang dari kaum reformis tentang Naqsyabandiyah menandai permulaan konflik keagamaan di Minangkabau pada awal abad ke-20 (Abdullah 1971: 7-8), yang mengingatkan pada apa yang telah dilakukan pemimpin Tarekat Naqsyabandiyah, Syaikh Ismail Simabur, dengan cara yang

hampir sama rerhadap Tarekat Syartariyah yang lebih rua di Ulakan tahun 1850 (Schrieke 1973: 24-26; Fathurahman 2003).

Maka, kontroversi mengenai Tatekat Naqsyabandiyah berlanjut. Debat publik digelar, pertama di Agam tahun 1903 dan kemudian di Bukit Surungan tahun 1905, di mana baik *kaum tua* maupun *kaum muda* mengemukakan pandangan dan pendapat mereka yang berbeda. Chatib Ali, Syaikh Badjang, dan Haji Abbas menyampaikan suara kelompok *kaum tua* terhadap Abdullah Ahmad, Haji Rasul, Syaikh Djamil Djambek, dan Haji Abdul Latif dari *kaum muda* (Noer 1973: 220). Persoalan-persoalan yang didiskusikan dalam debat publik juga meluas. Di samping Tarekat Naqsyabandiyah, muncul berbagai persoalan mulai dari isu mendasar tentang *ijtihad* dan *taqlid* hingga persoalan sepele (*khilâfiyyah*) seperti niat sembahyang, berbisik di kuburan (*talqin*), ziyarah kubur, bahasa dalam khutbah Jumat (Noer 1973: 22-1; Abdullah 1971: 13-15), dan praktik ritual yang telah lama berlaku yaitu *berdiri maulid* (Kaptein 1993: 124-153; Schrieke 1973: 83-84). Dan, seperti dalam kasus Tarekat Naqsyabandiyah, baik *kaum tua* maupun *kaum muda* tetap tidak berubah pikiran, memegang teguh gagasan dan praktik keagamaan mereka masing-masing.

Konflik dan rivalitas keagamaan antara kedua kelompok tersebut terus berlanjut. Pembentukan Komite untuk Konferensi Ulama di Minangkabau (Comite Permusjawaratan Ulama Minangkabau) pada 19 Juli 1928—di mana *kaum tua* maupun *kaum muda* bersatu untuk menyangkal regulasi kolonial tentang Peraturan Guru—tampaknya tidak mengakhiri pemisahan di antara tokoh-tokoh Muslim Minangkabau. Mereka malah mengonsolidasikan kelompok masingmasing untuk membentuk organisasi yang permanen (Abdullah 1971: 121-122). Sementara *kaum muda* menggelar konferensi (20-21 Mei 1930) yang mengubah Serikar Thawalib Sumatera menjadi Permi (Persatuan Muslim Indonesia),

kaum tua di waktu yang sama (20 Mei 1930) mendirikan Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah) (Abdullah 1971: 135-136; Koto 1997). Di bawah kepemimpinan ulama terkemuka dari Candung, Syaikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970),[7] Perti menjadi lembaga resmi *kaum tua* dalam memegang misi mempertahankan Islam tradisional di Sumatera Barat. Hal ini meningkat dengan kedatangan pemikir utamanya, Siradjuddin Abbas (1905-1980), ke puncak kepemimpinan organisasi ini pada 1930. Dia membawa Perti menjadi lembaga *kaum tua* yang berdiri kokoh dengan agenda utamanya mewacanakan Islam tradisional.

Di wilayah Priangan Jawa Barat, reaksi kaum tradisionalis atas ekspansi kaum reformis berpusat di Sukabumi. Al-Ittihadiyatul Islamiyah (AII) didirikan Haji Ahmad Sanusi tahun 1931 sebagai satu lembaga ulama tradisionalis Sunda yang terdepan di awal abad ke-20. Begitu penting kedudukan Ahmad Sanusi di AAI, sehingga lembaga ini menjadi arena baginya untuk mengemukakan Islam tradisional berhadapan dengan reformisme Persis maupun ulama konservatif *pakauman*.[8] Oleh karena itu, pembahasan tentang AAI dimulai dengan menampilkan sekilas biografi intelektual Ahmad Sanusi.

Ahmad Sanusi lahir di Sukabumi 18 September 1889, putra seorang tokoh pesantren di Cantayan. Setelah memperoleh pendidikan dasarnya di pesantren ayahnya, dia kemudian belajar di sejumlah pesantren di Jawa Barat, termasuk Pesantren Cisaat, Sukabumi, serta Pesantren Cianjur dan Garut di Priangan Timur. Dari pesantren, ia melanjutkan belajarnya di Makkah. Tahun 1909 dia meninggalkan Sukabumi menuju Hijaz (Basri 2003: 226-227; Iskandar 1993: 72-73). Di Makkah, selain mempelajari Islam dari ulama mazhab Syafi'i, dia juga terlibat dalam gerakan politik SI (Iskandar 1993: 73-75). Setelah sekitar 11 tahun belajar di Makkah, tahun 1915 dia kembali ke Sukabumi, membantu

ayahnya mengelola pesantren di Cantayan (Basri 2003: 228). Beberapa tahun kemudian, sekitar tahun 1920, dia mendirikan pesantrennya sendiri di Genteng, masih di Sukabumi, menjadikan dirinya seorang ulama terkemuka di wilayah itu, *Ajengan Genteng* (Iskandar 1993: 75).

Perlu dijelaskan, Ahmad Sanusi menghadapi lingkungan pergaulan yang berbeda dengan yang dihadapi ulama *kaum tua* lainnya di Sumatera Barat dan Jawa Timur. Dia tidak hanya terlibat dalam perdebatan dengan suara pembaruan yang sebagian besar disebarkan Persis di Bandung, tetapi juga menghadapi pejabat-pejabat keagamaan *pakauman*. Selain memperdebatkan pandangan kaum reformis tentang *ijtihad* serta mempertahankan *taqlid* dan praktik-praktik ritual semisal niat shalat dan *talqin*—sebagaimana yang dilakukan ulama tradisionalis pada saat itu—dia juga terlibat dalam mempersoalkan praktik-praktik keagamaan tertentu yang diselenggarakan di bawah otoritas pejabat-pejabat keagamaan *pakauman*. Contohnya, Ahmad Sanusi mempertanyakan pembayaran zakat harta dan fitrah (yang diberikan di akhir puasa) kepada pemerintah, dan menyatakan bahwa hal itu mestinya diatur umat Muslim. Dia juga secara luas menentang praktik-praktik di kalangan elite Priangan, yaitu menyebutkan nama bupati dalam khutbah Jumat (Iskandar 1993: 75-76; Basri 2003: 237-240).

Saya akan kembali membahas keterlibatan Ahmad Sanusi dalam debat keagamaan nanti. Di sini, yang perlu ditekankan adalah, rivalitasnya dengan elite agama *pakauman* membuat dirinya dianggap pemerintah sebagai pembuat onar dan ancaman bagi stabilitas politik. Oleh karena itu, pada 1927 dia dikucilkan ke Tanah Tinggi di Batavia dengan tuduhan mengganggu *rust en orde* (Iskandar 1993: 78). Meski demikian, pengucilan yang dipaksakan ini tidak mencegahnya untuk berhubungan dengan para pengikutnya, dan karenanya terlibat dalam perdebatan dengan

lawan-lawannya di Sukabumi. Malah, di Batavia, Ahmad Sanusi menyuarakan pendirian dan pendapat keagamaannya sebagian besar lewat karya-karyanya, sebagaimana yang akan saya bahas kemudian. Lebih penting lagi, dari Batavia pulalah Ahmad Sanusi memimpin ulama tradisionalis Sukabumi untuk ikut andil dalam pendirian AAI November 1931 (Basri 2003: 230-231; Iskandar 1993: 78).[9]

Melalui pendirian AAI, gerakan keagamaan ulama tradisionalis Sukabumi semakin terkonsolidasi, dengan Ahmad Sanusi sebagai pemimpinnya yang menyuarakan kepentingan mereka. Gerakan ini semakin meningkat saat ia kembali ke Sukabumi tahun 1934. Selain memimpin AAI, di waktu yang sama dia terus mengemukakan gagasan-gagasannya lewat tulisan (buku, majalah dan selebaran), serta terlibat dalam debat publik dengan lawannya dari kalangan reformis maupun ulama *pakauman*. Dengan ini, Ahmad Sanusi dan AAI di wilayah Priangan Barat, sebagaimana Perti di Sumatera Barat, ikut andil dalam wacana publik dan merumuskan Islam tradisional seperti yang telah diprakarsai ulama NU di Jawa Timur.

Pembentukan Islam Tradisional: Ahlussunah wal Jama'ah

PENGALAMAN ulama tradisionalis menunjukkan, reformisme Islam merupakan unsur kunci yang mendorong kemunculan mereka ke pentas sosial dan intelektual Hindia Belanda di awal abad ke-20. Pembentukan NU di Surabaya, Perti di Candung dan AAI di Sukabumi merupakan bagian dari keterlibatan mereka dalam rivalitas dan kompetisi dengan tokoh-tokoh reformis. Meski demikian, perlu ditekankan bahwa gerakan kalangan tradisionalis bukan semata-mata reaksi atas ekspansi gerakan reformis yang kian meluas. Untuk beberapa alasan yang saya akan uraikan, para ulama

mempunyai latar belakang sejarah dan warisan budaya yang kuat untuk tetap eksis di jalan mereka. Mereka membangkitkan kembali tradisi Islam dan menerapkannya ke tatanan modern Hindia Belanda. Dalam artian inilah para ulama mengambil bagian—dengan cara mereka yang khas—dalam perkembangan menuju Indonesia modern.

Saya telah mencatat, persoalan *ijtihad* dan *taqlid* merupakan isu yang paling diperselisihkan dalam debat tradisionalis-reformis. Sebagaimana bisa diduga, para ulama mempertahankan praktik *taqlid* dan konsekuensinya menentang ajakan *ijtihad* kaum reformis. Hasyim Asy'ari adalah salah seorang ulama dengan pendirian semacam itu. Dalam risalahnya, *Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah* (ditulis tahun 1930-an [1999: 17-19]), dia mendorong kuat umat Muslim untuk mengikuti (*taqlid*) khususnya mazhab Syafi'i, dengan alasan umat Muslim saat itu belum memenuhi syarat untuk melakukan *ijtihad*. Praktik *taqlid* merupakan pendirian dasar yang membedakan ulama-ulama NU dengan tokoh-tokoh reformis, terutama dari Muhammadiyah (Noer 1973: 233).

Persoalan *ijtihad* kemudian dibahas dengan cukup terperinci oleh ulama NU lainnya, Mahfudz Shiddiq (1906-1944).[10] Dalam bukunya, *Di Sekitar Ijtihad dan Taqlid* (pertama kali terbit tahun 1930-an), dia memberi penjelasan historis tentang pembentukan hukum Islam sejak masa Nabi Muhammad, menunjukkan keempat imam mazhab—Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal—merupakan *mujtahid* sejati (*mujtahid mustaqill*) yang melakukan *ijtihad* dengan mengambil secara langsung dari Al-Quran dan Sunnah (Shiddiq 1950: 54). Dengan pembentukan keempat mazhab tersebut, Shiddiq menunjukkan pintu *ijtihad* telah tertutup. Tidak ada orang Muslim dari generasi setelahnya yang mempunyai otoritas untuk melakukan *ijtihad*. Pendapat ini kemudian diperkuat dengan keyakinan bahwa *ijtihad* keempat

imam ridak bertenrangan dengan ajaran Islam yang utama, Al-Quran dan Sunnah (Shiddiq 1950: 45; Anam 1985: 165).

Meski demikian, seperti dikemukakan Noer (1973: 234), pendirian Shiddiq mengenai *ijtihad* "tidak semutlak itu", artinya tidak semua ulama di luar *mujtahid mustaqill* tadi dikategorikan sebagai *muqallid* (mereka yang melakukan *taqlid*) dalam artian yang sama sebagaimana dikemukakan kaum reformis—sebagai peniruan buta terhadap pendapat-pendapat ulama dan karena itu menyebabkan kemunduran intelektual Islam. Unruk menghormati ulama selain imam yang empat, dan tentunya membela mereka dari serangan kaum reformis, Shiddiq memperkenalkan pemahaman yang berbeda mengenai *taqlid*. Shiddiq mengelaborasi praktik *taqlid* dan mengategorikan *muqallid* ke dalam beberapa tingkatan: pertama, *muqallid*, yang mengikuti metode *ijtihad* dari imam yang empat; kedua, *muntasib*, yang juga mengikuti metode *ijtihad* imam dari mazhab yang mereka anut; ketiga, *ashâb a l-wujûh*, mereka yang memperluas bahasan persoalan tertentu tetapi masih dalam koridor yang ditentukan imam mazhab; keempat, *ahl al-tarjîh*, ulama yang melakukan kegiatan intelektual *ashâb al-wujûh* tetapi dengan tingkatan lebih rendah; dan kelima, *huffâz*, yang hanya mengikuti dan memegang teguh mazhab mereka (Shiddiq 1950: 55-58).

Dengan elaborasi ini, Shiddiq tampil sebagai pembela ulama tradisional. Dia menentang keras wacana reformis, yang menuduh mereka yang berbuat *taqlid* telah menyebabkan keterbelakangan umat Muslim. Shiddiq (1950: 2) mengatakan, para tokoh reformis "tidak melakukan penyelidikan yang memadai mengenai persoalan dan cara [pembuatan] hukum oleh *muqallid*, yang memang sesuai dengan teori [hukum] yang biasanya dianut para pakar [Muslim]." Oleh karena itu, bagi Shiddiq, perbuatan *taqlid* ridak ada sangkut pautnya dengan kondisi kemunduran intelektual sebagaimana dinyatakan tokoh-tokoh reformis. Dengan

kategori-kategori *muqallid* di atas, dia malah menekankan bahwa ada ulama *muqallid*—baik *muntasib*, *ashâb al-wujûh*, maupun *huffâz*—yang menulis kitab, yang memberi sumbangan yang berarti bagi pembentukan tradisi intelektual Islam. Rasa hormat dan kepatuhan terhadap ulama yang kitab-kitabnya digunakan dalam pembelajaran pesantren merupakan alasan utama pembelaan kalangan tradisionalis atas praktik *taqlid*.

Persoalan *taqlid* memang terkait erat dengan anjuran kaum tradisionalis untuk berpegang teguh pada wawasan keislaman yang telah terbentuk sekian lama dan berurat-berakar dalam pembelajaran pesantren: aliran hukum Syafi'i (*mazhab*) di bidang *fiqh* (hukum Islam), aliran teologi Sunni (*tauhid*), dan sufisme al-Ghazali. Dan terhadap upaya membangkitan kembali wawasan Islam inilah para ulama tradisionalis mengarahkan perhatian utama mereka di awal abad ke-20. Mereka menampilkan wawasan Islam tradisional ini dalam sebuah rumusan baru, *ahlussunah wal jama'ah* (orang-orang Sunnah dan komunitas [ortodoks]), menunjukkan bahwa mereka mengikuti (*taqlid*) ajaran Islam yang diletakkan para ulama dengan kitab-kitab mereka dan dengan landasan yang kuat dalam Al-Quran dan tradisi Nabi.

Diambil dari konsep teologi yang dihubungkan dengan Abu Hasan al-Asy'ari (873-935), bapak aliran teologis Sunni (Watt 1973: 268-271, 304-312), istilah *ahlussunah wal jama'ah* diperkenalkan untuk menjamin legitimasi keagamaan dari apa yang dikenal sebagai wawasan Islam tradisional, sekaligus sebagai tanggapan atas tuduhan kaum reformis bahwa hal itu telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Hasyim Asy'ari merupakan salah seorang ulama yang menggunakan istilah *ahlussunah wal jama'ah* dengan pengertian seperti di atas. Dalam kutipan karyanya (1999: 7-8), dia menyatakan bahwa *ahlussunah wal jama'ah* merupakan mazhab Islam yang telah lama dianut kalangan Muslim [Jawi] Indonesia.

Dia juga mengidentifikasi umat Muslim dari mazhab ini dengan gagasan dan praktik keagamaan Islam tradisional. Dia menyatakan, Muslim *ahlussunah wal jama'ah* adalah:

> ... mereka yang mengikuti ajaran para pendahulu yang saleh (*salaf*), memegang teguh mazhab hukum [Syafi'i] dengan kitab-kitab yang diakui dan diterima secara luas (*mu'tabarah*), mencintai Nabi beserta keluarganya (*ahl al-bait*), sangat menghormati orang suci (*wali*) dan ulama serta memohon berkat mereka (*tabarruk*), mengunjungi makam mereka (*ziyarah*), melakukan *talqin* (membisiki telinga jenazah sebelum dikuburkan), dan meyakini *tawasul* (perantara dalam memohon pertolongan Tuhan) (Asy'ari 1999: 7-8).

DARI kutipan di atas, jelas bahwa *ahlussunah wal jama'ah* merupakan istilah temuan kaum tradisionalis, dan digunakan untuk mempertahankan pendirian keagamaan mereka dari serangan kaum reformis. Dengan istilah *ahlussunah wal jama'ah*, Hasyim Asy'ari menunjukkan bahwa Islam tradisional memiliki landasan kuat dalam Al-Quran, Sunnah, serta ajaran Islam yang dirumuskan ulama. Oleh karena itu, *ahlussunah wal jama'ah* merupakan tema yang esensial dari wacana tradisionalis. Ia bukan hanya digunakan sebagai ideologi resmi NU (Anam 1985: 135-139), tetapi juga berkembang menjadi ciri yang membedakan kaum tradisionalis dari kaum reformis. Para pemuka tradisionalis meyakinkan tiap-tiap komunitasnya bahwa mereka merupakan bagian suatu faksi Muslim tunggal, *ahlussunah wal jama'ah*, yang diakui sebagai satu-satunya faksi yang tetap setia memegang tradisi Nabi dan para sahabatnya. Dengan dasar pendirian ini, Hasyim Asy'ari berupaya mengasosiasikan kaum reformis dengan mereka yang berada di luar faksi *ahlussunah wal jama'ah*. Dia menulis:

> Di antara mereka [umat Muslim] ada yang mengikuti pendapat Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Mereka juga menggunakan istilah bid'ah yang diprakarsai oleh Muhammad bin al-Wahhab al-Najdi. Mereka melarang keras (mengharamkan) praktik keagamaan yang telah disepakati umat Muslim sebagai dianjurkan secara agama (*mandub*), seperti mengunjungi makam Nabi Muhammad (Asy'ari, 1999: 8).

KONSEP *ahlussunah wal jama'ah* kemudian dielaborasi ulama *kaum muda* terkemuka Perti, Siradjuddin Abbas (1905-1980). Terlahir sebagai seorang putra ulama *kaum tua* Lawang Awas dan kemudian *penghulu landraad* Bukittinggi, Syaikh Abbas bin Abdul Hakim bin Abdul Ghafur (Ahmad 1981: 66-75), Siradjuddin memperoleh pendidikan dasarnya di surau tradisional di Sumatera Barat dan kemudian berlanjur di Makkah. Tahun 1930, setelah menamatkan studinya di Makkah, dia kembali ke Sumatera Barat dan mulai membantu Syaikh Sulaiman Arrasuli di suraunya. Di sini, jaringannya dengan ulama *kaum tua* meningkat. Tidak lama setelah itu, dia bergabung dengan Perti dan kemudian, pada 1935, ditetapkan sebagai ketua perkumpulan ini (Federspiel 1996: 196-197). Di Perti inilah, Siradjuddin Abbas membangun kariernya. Selain menata ulang perkumpulan ini (Koto 1997: 41-43), dia juga terlibat dalam wacana tradisionalis dalam merumuskan *ahlussunah wal jama'ah*, melanjutkan apa yang telah dimulai Hasyim Asy'ari.

Salah satu bukunya yang layak mendapatkan perhatian di sini adalah *I'tiqad Ahlussunah Wal Djama'ah* (1971). Buku ini melanjutkan gagasan keagamaannya yang tercantum di bagian depan naskah yang terbit sebelumnya di tahun 1969. Buku ini menguraikan pandangan-pandangan Siradjuddin tentang Islam tradisional, dan karena itu menegaskan perannya dalam mengelaborasi konsep kunci yang tengah muncul dalam

wacana tradisionalis. Dalam buku ini, Siradjuddin memberi kita penjelasan menyeluruh tentang sejarah dan ajaran *ahlussunah wal jama'ah* serta perbedaannya dengan mazhab teologi Islam lainnya. Dengan itu, Siradjuddin—sebagaimana Hasyim Asy'ari—menunjukkan bahwa *ahlussunah wal jama'ah* merupakan satu-satunya golongan Muslim yang memegang teguh tradisi Nabi dan para sahabatnya (Abbas 1971: 12-33). Siradjuddin juga menetapkan pendirian tradisionalisnya melawan gagasan-gagasan reformis. Pembahasannya mengenai gerakan Wahhabiyah bisa dijadikan sebuah contoh. Mengenai gerakan yang terkait dengan kalangan reformis Indonesia ini (Laffan 2003: 225; Noer 1973: 228), Siradjuddin menyatakan bahwa gerakan itu menyimpang dari *ahlussunah wal jama'ah*, terutama berdasar pada penentangan Wahhabi terhadap sejumlah praktik keagamaan yang telah berurat-berakar dalam Islam tradisionalis seperti *tawasul* dan *ziyarah* (Abbas 1971: 346-359).

Sumbangan Siradjuddin Abbas lainnya terhadap wacana tradisionalis adalah karyanya tentang sejarah dan keunggulan mazhab hukum Syafi'i, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Sjafi'i* (1968). Seperti yang telah dicatat, *taqlid* bagi mazhab Syafi'i merupakan salah satu komponen *ahlussunah wal jama'ah* yang baru saja dirumuskan. Dan karya Siradjuddin ini ditujukan untuk membahas secara luas mazhab ini. Maka, karya ini mempunyai arti penting dalam pembuatan wawasan Islam tradisional. Hal ini menambah argumen tradisionalis bahwa gagasan dan praktik keagamaan mereka itu sah, dan mempertahankannya terutama dari serangan kaum reformis. Dengan menyajikan biografi Imam Syafi'i (Muhammad bin Idris al-Syafi'i), pembentukan mazhab ini, serta penyebarannya ke seluruh dunia Muslim, Siradjuddin menunjukkan bahwa pembelaan tradisionalis atas *taqlid* mempunyai landasan kuat dalam Al-Quran, Sunnah dan tradisi

Islam. Di halaman terakhir buku ini, Siradjuddin menganjurkan umat Muslim Indonesia untuk mengikuti (*taqlid*) mazhab Syafi'i, yang dianut sebagian besar Muslim di negara-negara Islam di seluruh dunia (Abbas 1968: 255-257).

Selain itu, arti penting buku ini juga terletak pada penegasannya terhadap pendapat Hasyim Asy'ari yang disebutkan di atas, bahwa mazhab Syafi'i telah lama eksis di Indonesia. Siradjuddin memang mendedikasikan salah satu bagian bukunya untuk membahas sejarah mazhab Syafi'i di Indonesia. Dan, seperti bisa diduga, dia menunjukkan mazhab ini telah ada sejak pengenalan Islam ke wilayah ini, dan kemudian berkembang sejalan dengan penyebaran agama Islam ke seluruh wilayah yang kini disebut Indonesia (Abbas 1968: 198-253). Dengan ini, Siradjuddin berpendapat, pembelaan kaum tradisionalis atas *taqlid* harus dijelaskan dengan kenyataan bahwa mereka menganut mazhab yang sama, mazhab Syafi'i, dan karena itu usaha untuk memelihara tradisi tersebut disamakan dengan menghormati ulama. Oleh karena itu, Siradjuddin tampil sebagai pembela ulama, dan siap untuk ikut mendebat dan menantang kaum reformis (Minhaji 2000: 87-116; 2001). Dengan karya-karya yang disebutkan tadi, beserta karya empat-jilidnya yang terkenal, *40 Masalah Agama* (1970-1974), Siradjuddin memberi andil besar dalam mempertahankan Islam tradisional di Indonesia dan Asia Tenggara kontemporer (Federspiel 1996: 193-220).

Masih tentang *taqlid*, perlu dijelaskan bahwa usaha kaum tradisionalis untuk memelihara praktik-praktik keagamaan yang telah lama hidup memiliki arti penting dalam sejarah ulama. Dengan mempertahankan pandangan Muslim tradisional, para ulama memiliki perhatian besar dalam menegakkan dan bahkan membangun jaringan mereka di antara para ulama, dan karena itu memperkuat otoritas mereka di Hindia Belanda yang telah mengalami proses modernisasi pada awal abad ke-20. Hasilnya,

sejalan dengan persoalan *taqlid*, para ulama juga menyuarakan kebutuhan—dengan justifikasi doktrinal—untuk memelihara sejumlah praktik ritual yang dikenal terkait erat dengan Islam tradisional. Di samping *taqlid*, praktik-praktik ritual mempunyai arti khusus; ia merupakan perwujudan nyata dari upaya ulama menciptakan dan memelihara otoritas keagamaannya, menjadikan tradisi keislaman—yang diciptakan para ulama dari generasi sebelumnya—sebagai warisan yang mereka hargai dan ikuti (*taqlid*) dan sebagai sumber ajaran yang mereka pertahankan dan rumuskan kembali sesuai dengan tuntutan modernitas yang baru.

Praktik Ritual: Beberapa Contoh

SEBAGAIMANA telah dibahas pada bab enam, upacara-upacara *slametan*, seperti *ruwatan* dan *sura*, telah menjadi bagian kehidupan agama para ulama dan kaum santri. Ritual-ritual tersebut terus dilaksanakan, dan lambat laun menjadi ciri utama kehidupan sosial-keagamaan mereka (Zuhri 1974: 30-39). Di awal abad ke-20, sejalan dengan pembelaan mereka atas *taqlid*, para ulama berupaya melestarikan praktik-praktik ritual tersebut. Seperti dalam kasus *taqlid*, para ulama juga mengemukakan alasan ritual-ritual tersebut memiliki landasan dalam ajaran Islam. Di sini, saya akan mengambil *haul* (sebuah upacara yang dilaksanakan secara tahunan untuk memperingati orang yang telah meninggal) sebagai contoh pertama yang didiskusikan.

Berasal dari bahasa Arab *haûl* (masa satu tahun), *haul* menjadi sebuah *slametan* di mana unsur-unsur Islam dan Jawa berdampingan. Seperti *slametan* pada peristiwa lainnya di Jawa, *haul* juga terdiri dari sejumlah kegiatan ritual. Diselenggarakan di rumah orang yang meninggal, acara *slametan* ini dimulai dengan sambutan dari tuan rumah termasuk menyampaikan maksud upacara ini (*ujub*).

Kemudian, acara dilanjutkan dengan pembacaan sejumlah bagian Al-Quran, khususnya surah ke-36 (*Yâsîn*), melantunkan *tahlil*—membaca *lâ ilâha illa Allâh* (tiada tuhan selain Allah)—beberapa kali, kemudian berdoa agar Tuhan mengampuni almarhum dan memberinya pertolongan agar berada dalam keadaan selamat. *Slametan* ini diakhiri dengan menyantap jamuan yang disediakan tuan rumah (Woodward 1988: 72-81; Geertz 1960b: 11-14).

Bentuk *slametan* seperti ini umumnya diselenggarakan dalam rangka memperingati seseorang yang meninggal dari kalangan tradisionalis. Upacara ini dilakukan secara teratur selama tujuh malam setelah kematian seseorang, lalu pada malam kedua puluh lima, malam keempat puluh, dan malam keseratus. *Slametan* ini disebut kalangan Muslim tradisionalis sebagai *tahlilan*, merujuk pada pembacaan *tahlil* yang merupakan bagian inti kegiatan ritual mereka. *Haul* adalah *slametan* yang dilaksanakan setahun setelah tanggal kematian seseorang, dan kemudian terus dilaksanakan setiap tahun.

Namun, harus ditekankan, *haul* telah berkembang sedemikian rupa menjadi ritual khusus untuk memperingati tokoh-tokoh Muslim terkemuka, khususnya ulama (Amar 1980: 9). Praktik *haul* saat ini kebanyakan ditujukan untuk ulama terkemuka seperti pendiri pesantren dan tokoh NU (Van Bruinessen 1996a: 170: 170; 1995: 20 Steenbrink 1986: 113). Makna *haul* juga meluas. Selain untuk memperingati kematian ulama, *haul* juga mencakup penghargaan dan penghormatan atas kontribusi yang mereka berikan, terutama di bidang kehidupan sosial-keagamaan umat Muslim (As'ad 1981: 121-122).

Demikian juga, *haul* mesti dilihat dalam kerangka yang sama seperti *taqlid*. Ini adalah sebuah ungkapan ritual dari paradigma kalangan tradisionalis yang sangat menekankan penghormaran

yang besar terhadap ulama. Hal ini pada kenyataannya mempunyai landasan yang kuat dalam model pembelajaran Islam di pesantren, yang membuat ulama memiliki kedudukan penting. Ulama cenderung diyakini sebagai orang suci (*wali*), yang *karamah*-nya (keajaiban yang melekat dalam diri wali atau ulama) mampu menyalurkan berkat Tuhan bagi para santrinya di dunia dan akhirat (Dhofier 1982: 82-83). Hubungan ulama-santri—di mana unsur utamanya adalah penghormatan tertinggi dan kepatuhan mutlak—tetap utuh bahkan setelah kematian ulama. Oleh karena itu, dalam ritual *haul*, di samping unsur-unsur *slametan* yang disebutkan di atas, dipaparkan juga kisah hidup almarhum, dengan bentuk yang hampir sama dengan pembacaan hagiografi (*manâqib*) seorang ulama sufi dan pendiri Tarekat Qadiriyah, Syaikh Abdul Qadir al-Jilani (1077-1066). Hal ini telah menjadi ritual yang dipraktikkan secara luas oleh kaum santri di Indonesia (Zuhri 1974: 31-39; Van Bruinnessen 1992b: 96-97; Milie dan Syihabuddin 2005: 98-126).

Oleh karena itu, praktik *haul* berhubungan erat dengan ritual-ritual yang berorientasi makam, di mana yang terpenting adalah *ziyarah kubur*. Dengan merujuk pada sejumlah hadis dari berbagai kitab, Muslim tradisionalis beranggapan bahwa praktik *ziyarah* dianjurkan untuk mengingatkan para peziarah pada kehidupan setelah mati (Amar 1980: 19-20). Namun, dalam tradisi pesantren, *ziyarah* mempunyai makna khusus. Ia merupakan bagian dari hubungan ulama-santri sebagaimana digambarkan di atas, yang mana kepercayaan santri terhadap *karamah* dan *barakah* ulama beserta pengetahuan keislaman merupakan unsur utama (Dhofier 1980a: 53). Wacana tradisionalis mengenai *ziyarah* terkait erat dengan keyakinan bahwa orang yang meninggal, khususnya para ulama dan wali, mampu meneruskan berkat Tuhan.

Penting pula dicatat, hampir seluruh ulama pesantren terkenal di Jawa dianggap telah memperoleh capaian spiritual yang tinggi,

yang membuatnya diyakini memiliki sifat para wali, terutama oleh santri-santri mereka dan masyarakat di sekitar pesantren (Prasodjo et al. 1974: 41; Dhofier 1980a: 53). Hasyim Asy'ari dari Tebuireng adalah salah satu ulama dengan kedudukan spiritual semacam itu. Konon dia melakukan praktik-praktik ritual sufi seperti *wirid* yang diyakini mempunyai pertautan dengan Nabi, dan karena itu dinilai memiliki *karamah*. Hal ini bahkan makin jelas saat ia merestui sejumlah muridnya untuk mengikuti tarekat sufi Qadiriyah-Naqsyabandiyah, dan membawa Pesantren Tebuireng sebagai pusat pengembangan tarekat ini di Indonesia. (Zulkifli 2002: 55-59; Dhofier 1999: 285-288). Dengan naik menjadi *wali*, makam Hasyim Asy'ari—seperti wali atau ulama terkemuka lainnya di Indonesia—menjadi tempat *ziyarah* bahkan hingga saat ini, selain menjadi bagian tidak terpisahkan dari ritual tahunan *haul*-nya.

Kegiatan lain yang berhubungan dengan makam adalah *tawasul*, yaitu praktik berdoa kepada Tuhan atas bantuan orang-orang yang Dia cintai. Hal ini didasarkan keyakinan adanya perantara—apakah itu Nabi, wali, maupun ulama, baik hidup atau mati—yang dapat menghubungkan seseorang untuk berkomunikasi dengan Tuhan (Amar 1980: 44-50). Namun, seperti dalam kasus *ziyarah*, *tawasul* dalam tradisi pesantren terkait erat dengan sistem agama yang berpusat pada ulama—bahwa ulama, terutama yang terkemuka dengan *karamah* mereka, dapat menjembatani doa seorang Muslim dan meneruskan keberkatan Tuhan. Dan *tawasul* umumnya dilakukan dengan mengutip nama orang yang telah meninggal, langsung di makamnya, dalam sebuah doa kepada Tuhan. Oleh karena itu, *tawasul* dipraktikkan saat *ziyarah*. Keduanya terkait erat satu sama lain dan pada kenyataannya menjadi bagian dari kegiatan-kegiatan dalam praktik *haul*. Dan semua praktik ritual itu diciptakan dalam kerangka wacana tradisionalis tentang *taqlid*.

Menyangkut praktik-praktik ritual di atas, yang perlu disoroti adalah budaya Jawa yang sangat menekankan "keharusan berada dalam hubungan yang baik dengan almarhum ibu atau bapak seseorang" (Geertz 1960b: 76). Hal ini berkontribusi membuat praktik-praktik yang berkaitan dengan makam seperti *ziyarah* menjadi ritual yang demikian mapan dan sekaligus "ter-Jawa-kan", dalam arti bahwa maknanya meluas melampaui ranah ortodoksi (Fox 1991: 19). Memang, seperti ditegaskan kajian yang lebih terkini (Jamhari 2000: 50-90; 2001: 87-98), *ziyarah* telah menjadi "polifonik" di mana beragam makna dan penafsiran yang berbeda berdiri di atas pemahaman dan penghayatan keagamaan masyarakat, termasuk soal *barakah* tadi. Oleh karena itu, tidak mengejutkan jika praktik *ziyarah* beserta ritual lain yang berkaitan dengan makam mengakar dalam gagasan dan praktik keagamaan kalangan Muslim tradisionalis di sebagian besar wilayah Jawa.

Kembali pada perdebatan antara pemuka tradisionalis dan reformis, persoalan-persoalan ritual tersebut memberi andil menciptakan batasan antara kedua bentuk gagasan keagamaan dan pengelompokan sosial-budaya Muslim Indonesia (Van Bruinessen 1996a: 170-171). Dengan cara yang hampir sama saat kalangan reformis mengemukakan pendirian tandingannya, kalangan ulama NU mempertahankan praktik-praktik ritual di atas dan mengidentifikasi diri mereka sebagai penanda utama dari wawasan Islam tradisional yang mereka wacanakan. Mereka memasukkan praktik-praktik ritual tersebut sebagai unsur utama ke-NU-an (As'ad 1981: 110-129) dan karenanya menjadi unsur utama *ahlussunnah wal jama'ah*. Dengan itu semua, ulama NU berargumen, praktik-praktik tersebut memiliki landasan dalam ajaran Islam, sebagaimana yang ditunjukkan kitab-kitab ulama generasi sebelumnya.

Kitab kuning

KITAB kuning adalah ciri khas lain ulama dan kaum santri. Makna harfiahnya berarti "kitab [berwarna] kuning", menunjukkan kertas berwarna kuning dari kitab-kitab yang ada di pesantren. Terlepas dari kapan istilah kitab kuning—bukannya kitab saja—mulai digunakan dalam wacana ilmiah Indonesia, yang jelas *kitab kuning* terkait erat dengan Islam tradisional. Pada dasarnya ia merujuk pada kitab-kitab berbahasa Arab yang digunakan dalam tradisi pesantren. Namun, seiring adanya persaingan tradisionalis-reformis sejak awal abad ke-20, istilah tersebut mulai muncul dengan makna sosiologis yang baru; ia menunjukkan pembentukan wawasan Islam tradisional, di mana kitab memiliki peranan penting. Secara bersamaan, *kitab kuning* juga mengandung makna simbolis untuk membedakan Muslim tradisionalis dari Muslim reformis yang wawasan keislamannya berdasarkan pada pembacaan buku-buku keislaman dengan tulisan latin dan dalam bahasa Indonesia (*buku putih*) (van Bruinessen 1990: 227; Mas'udi 1985: 55-57).

Oleh karena itu, *kitab kuning* harus dilihat dalam kerangka yang sama dengan *taqlid* dan praktik-praktik ritual yang telah dibahas. Ia menampilkan wacana tradisionalis yang menganggap wawasan keislaman mereka berasal dari ulama generasi sebelumnya. *Kitab kuning* adalah sarana yang menghubungkan ulama dalam rantai penyebaran pengetahuan keislaman. Hasilnya, *kitab kuning* merupakan unsur utama wawasan Islam tradisional, sebagai salah satu fondasi penting bagi pergulatan ulama dalam mendefinisikan Islam dan secara bersamaan menciptakan otoritas di kalangan Muslim Indonesia. Wacana tradisionalis sangat menekankan tidak hanya mempelajari dan menguasai, tetapi juga mengikuti (*taqlid*) apa yang telah diletakkan ulama dalam *kitab kuning*. Ia dipandang sebagai bagian tidak terpisahkan dari kepatuhan kepada guru, yang berakar dalam pembelajaran pesantren (Mas'udi 1985:

56). Dalam hal ini, kutipan Hasyim Asy'ari berikut penting untuk diperhatikan.

> Engkau [ulama] telah memperoleh pengetahuan keislaman dari para ulama generasi sebelumnya. Dan mereka [ulama generasi sebelumnya] pada gilirannya telah belajar dari orang-orang [ulama] sebelum mereka. [Karena itu] mereka terhubung dalam rantai transmisi tidak terputus yang sampai kepadamu. [Oleh sebab itu] kau tahu kepada siapa kau harus belajar Islam. Engkau adalah pemegang pengetahuan Islam dan juga kunci untuk memperolehnya (Asy'ari 1999 [1930]: 76).

INI dikutip dari salah satu risalah Hasyim Asy'ari, yang ditulis untuk dijadikan konstitusi (*qânûn al-asâsî*) NU yang baru saja didirikan. Kutipan ini mempunyai arti khusus dalam menunjukkan bagaimana ulama dan NU mengidentifikasi diri mereka. Dikatakan, sebagaimana yang diungkapkan kutipan ini, ulama termasuk dalam tradisi intelektual yang telah mapan dan karena itu merupakan badan otoritatif, terutama di bidang pengetahuan keislaman. *Kitab kuning* tentunya telah lama dikaitkan dengan pendirian intelektual ulama. Menguasai *kitab kuning* dianggap sebagai prasyarat untuk bisa diakui sebagai ulama (Mas'udi 1985: 56; Dhofier 1984a: 27). Pengalaman seorang tokoh NU, Saifuddin Zuhri, bisa membantu menjelaskan bagaimana *kitab kuning* memiliki peranan penting dalam menentukan ke-ulama-an seseorang.

Dalam autobiografinya, Zuhri (1974) menulis bahwa suatu kali ia mengikuti pengajian khusus bulanan di antara para ulama di kampung halamannya di Sukaraja, Banyumas, Jawa Tengah. Dalam pengajian ini—yang dirancang seperti kelompok diskusi—ulama terkemuka wilayah itu datang dengan *kitab kuning*. Dihadiri sekitar 70 ulama pesantren dan komunitas Muslim dari wilayah sekitar, pengajian ini menjadi suatu forum tempat ulama-ulama terkemuka

berkumpul untuk membaca dan mengkaji *kitab kuning*. Empat kitab disebutkan, *Tafsîr Baidâwî* (*Tafsîr al-Baidâwî al-Musammâ Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*) yang berjilid-jilid karya Nasruddin Abi Sa'id Abdullah bin Umar al-Baidawi (w. 1293), *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazali (w. 1111), *Shahîh Bukhârî* (kumpulan hadis autentik [*sahîh*]) karya Muhammad bin Ismail al-Bukhari (w. 870), dan kitab sufi, *Kitâb al-Hikâm* karya Ibnu Atha'illah al-Iskandari (w. ± 1309) (Zuhri 1974: 11-16). Melalui pengajian ini, otoritas ulama ditentukan tingkat penguasaan mereka terhadap kitab-kitab yang disebutkan tadi. Kemampuan membaca maupun menjelaskan setiap kalimat dari halaman-halaman kitab merupakan faktor yang menentukan mereka diakui sebagai ulama. Mereka yang tidak bisa membaca kitab-kitab berbahasa Arab disebut "setengah kiai" dan karena itu, tidak diterima untuk ikut serta sebagai peserra aktif pengajian tersebut (Zuhri 1974: 1-2).

Pengalaman Saifuddin Zuhri di atas menegaskan milieu intelektual kalangan tradisionalis di mana *kitab kuning* mempunyai peranan pokok. Dan arti penting ini semakin bertambah saat ulama terlibat dalam rivalitas dan persaingan dengan tokoh-tokoh reformis. Ia merupakan penanda keunggulan wawasan keislaman meteka, berbeda dari kalangan reformis yang pembentukan wawasan keislamannya lebih banyak didasarkan pada *buku putih*. Di samping itu, istilah *kitab kuning* digunakan untuk menunjukkan klaim ulama atas keaslian wawasan keislaman mereka. Sebagaimana diungkapkan kutipan di atas, ulama dinyatakan mempunyai wawasan keislaman yang telah diakui secara luas oleh ulama generasi sebelumnya. Oleh karena itu, selain terus menggunakan kitab-kitab yang didaftar van der Berg (1886) pada abad ke-19—sebagai bahan ajar di pesantren—para ulama di awal abad ke-20 juga menampilkan kitab sebagai elemen inti dalam mengembangkan wacana tradisionalis. Dan NU memfasilitasi proses ini saat ia

mengubah pengajian khusus di atas menjadi terlembagakan dalam Bahsul Masa'il.[11]

Bahsul Masa'il (Lajnah Bahrs al-Masâ'il al-Dîniyyah) adalah komisi khusus untuk meneliti persoalan-persoalan keislaman di dalam komunitas NU. Ia dirancang sebagai suatu forum bagi ulama NU untuk melakukan penelitian dan pengkajian mengenai persoalan-persoalan keagamaan yang belum terpecahkan (*mauqûf*) dan aktual (*waqî'ah*), dan untuk mengeluarkan keputusan hukumnya.[12] Dalam hal ini, penelitian ulama didasarkan pada pertanyaan-pertanyaan (*istiftâ'*) yang diajukan anggota NU—umumnya dalam konferensi NU—atau yang menyangkut persoalan-persoalan yang tengah berkembang dan diperselisihkan di kalangan Muslim Indonesia. Dalam melakukan hal itu, Bahsul Masa'il menjalankan salah satu misi NU, yakni memberi panduan kepada umat Muslim Indonesia untuk melaksanakan ajaran Islam.[13] Bahsul Masa'il memegang peranan yang hampir sama dengan Majelis Tarjih Muhammadiyah (Jamil 1995) atau Dewan Hisbah Persis (Rosyadah 1999). Mereka bertanggungjawab mengeluarkan fatwa berdasarkan *istiftâ'* dari anggota komunitas mereka dan untuk menanggapi persoalan-persoalan keagamaan yang ada. Perbedaannya terletak pada fakta bahwa Bahsul Masa'il mewakili pandangan sosial-keagamaan ulama dan NU, dan karena itu menegaskan kedudukan tradisionalis mereka dalam Islam Indonesia.

Dengan kedudukan sentralnya dalam keputusan hukum, Bahsul Masa'il berperan penting dalam pembentukan Islam tradisional. Melalui Bahsul Masa'il, wacana tradisionalis ulama mengalami penguatan, dalam arti bahwa ia kemudian muncul sebagai suatu aliran keagamaan yang mapan dalam Islam Indonesia. Hal ini dapat dijelaskan dari fakta bahwa Bahsul Masa'il tidak hanya mengeluarkan fatwa—berdasarkan argumen-argumen

keagamaan tradisionalis—tetapi juga menetapkan prosedur hukumnya dan menentukan sumber (kitab-kitab) yang dirujuk. Pada titik ini, Bahsul Masa'il memperkuat keberadaan kitab-kitab pesantren. Dan ini memuncak saat ulama NU kemudian menyatakan—berdasarkan Musyawarah Nasional Ulama tahun 1983 di Situbondo, Jawa Timur—bahwa kitab-kitab yang mereka jadikan rujukan mempunyai tingkat kepercayaan yang tinggi (*al-kutûb al-mu'tabarah*) (Masyhuri 1997: 301; Zahro 2004: 146-148). Dengan ini, kitab-kitab yang digunakan di pesantren dan pengajian khusus semakin diakui dan, dengan dukungan kelembagaan Bahsul Masa'il, menjadi semakin otoritatif sebagai sumber yang sah dari wawasan Islam tradisional. Keberadaan kitab-kitab tersebut semakin sentral dalam Islam tradisional di Indonesia saat ini; ia menjadi sumber kehidupan intelektual para pemuka Muslim tradisionalis yang terus berlanjut dan bahkan semakin meningkat.

Berikut ini adalah sejumlah contoh kitab yang digunakan dalam Bahsul Masa'il, yang pada dasarnya telah ada di pesantren sejak abad ke-19. Beberapa di antaranya: *I'ânah al-Thâlibin* karya Sayyid Bakar Muhammad Syatta, *Bugyah al-Mustarsyidîn* karya Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin Umar Ba'alawi, *Hâsyiyah al-Syarwân 'alâ Fath al-Qarîb* karya Ibrahim al-Bajuri, *Tuhfah al-Muhtâj* karya Ibnu Hajar al-Hairami, *Hashiyah al-Shârqawî 'alâ al-Tahrir* karya Abdullah bin Ibrahim al-Syarqawi (w. 1812), *al-Majmû Syarh al-Muhadhdhab* karya Muhyiddin bin Syarf al-Nawawi (w. 1277). *Fath al-Wahhâb* karya Zakariyah al-Anshari (w. 1520), *Kifâyah al-Akhyâr* karya Taqiuddin al-Dimashqi, *Fath al-Mu'în* karya Zainuddin al-Malibari, dan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazali. Yang perlu dicantumkan dalam daftar ini adalah kitab-kitab yang ditulis ulama Jawi terkemuka seperti *Kasyîfâh al-Sajâ Syar Safînah al-Najâ* karya Nawawi Banten dan *Mauhiba dzî al-Fadl* karya Mahfudz Termas (Zahro 2004: 152-159; Masyhuri

1997; van Bruinessen 1990). Kitab-kitab itulah yang dinyatakan sebagai sumber yang dapat dipercaya, yang kemudian disebut *kitab kuning* sebagaimana yang dikenal di Indonesia saat ini. Ia merujuk pada buku-buku keagamaan yang digunakan di pesantren yang dimasukkan dalam kategori *mu'tabarah*.

Hal yang sangat penting untuk dicatat adalah cara ulama menentukan kriteria *mu'tabarah*. Melihat daftar kitab-kitab di atas, jelas bahwa semua kitab itu—khususnya kitab fiqih—ditulis ulama yang berafiliasi dengan mazhab hukum Syafi'i. Kenyataannya, sebagaimana yang ditunjukkan Zahro (2004: 160), kitab-kitab yang berafiliasi dengan Syafi'i (Syafi'iyah) sebagian besar merupakan kitab yang dijadikan rujukan dalam Bahsul Masa'il. Dari 153 kitab yang digunakan di lembaga ini (1926-1999), hanya 16 kitab yang berasal dari mazhab Maliki, Hanbali dan Hanafi. Ini jelas menunjukkan bahwa kategori *mu'tabarah* disesuaikan dengan wacana tradisionalis mengenai *ahlussunnah wal jama'ah*—wacana yang sangat menekankan *taqlid* kepada mazhab Syafi'i di bidang hukum Islam (*fiqih*), meskipun mengakui ketiga mazhab lain yang tadi disebutkan. Oleh karena itu, istilah *kitab kuning* mempunyai nuansa ideologis Muslim tradisionalis yang kuat. Ia digunakan untuk membantu ulama menemukan dan merumuskan kembali tradisi Muslim dengan landasan intelektual yang kuat mengikuti jejak ulama beserta kitab-kitabnya dari generasi sebelumnya. Dengan ini, ulama tradisionalis tidak hanya menetapkan identitas mereka yang berbeda dengan tokoh-tokoh reformis yang berpegang pada buku putih, tetapi juga meletakkan dasar intelektual yang kuat bagi kalangan Muslim tradisionalis dalam menciptakan wacana keislaman. Oleh karena itu, karya-karya keagamaan yang ditulis ulama-ulama awal abad ke-20 mesti dimasukkan ke dalam daftar *kitab kuning* yang berperan besar dalam meningkatkan perkembangan wawasan Islam tradisional.

Melestarikan Penulisan Kitab: Ihsan Jampes dan Ahmad Sanusi

SEBAGAIMANA telah dijelaskan (lihat bab empat), penulisan kitab merupakan salah satu perhatian utama ulama Jawi di Makkah. Pengalaman Nawawi Banten dan Mahfudz Termas memberi kita contoh yang jelas. Mereka menulis banyak kitab tentang berbagai bidang pengetahuan keislaman yang terus menjadi sumber pembelajaran pesantren. Pada permulaan abad ke-20, seiring dengan pembentukan Islam tradisional, penulisan kitab menjadi salah satu ciri pokok ulama dalam merumuskan ulang tradisi dan juga keterlibatan mereka di Hindia Belanda.

Berikut ini adalah sejumlah ulama yang bisa dianggap mewakili kecenderungan perkembangan di atas. Ihsan Jampes dari Kediri, Jawa Timur, adalah ulama yang pertama dijelaskan di sini. Lahir tahun 1901, Ihsan Jampes (Ihsan bin Muhammad Dahlan bin Salih) tumbuh di lingkungan pergaulan pesantren. Ayahnya, Muhammad Dahlan, adalah seorang ulama pesantren di kampung halamannya. Dan Ihsan Jampes memperoleh pendidikannya di pesantren. Dia dilaporkan telah mempelajari Islam dari sejumlah ulama Jawa, seperti Kiai Khazin di Kediri, Kiai Maksum di Magelang, dan ulama ternama Kiai Khalil Bangkalan di Madura. Tahun 1926, dia berangkat ke Makkah untuk beribadah haji. Dia memang tidak pernah tinggal di Makkah untuk studi. Dia kembali ke Jawa dan mengambil alih kepemimpinan pesantren ayahnya. Semenjak itu, Ihsan membangun kariernya sebagai seorang ulama dengan Pesantren Jampes-nya di Kediri (Barizi 2004: 548-554).

Dari pesantrennya inilah potret intelektual Ihsan Jampes muncul. Selain memberikan pembelajaran keislaman kepada para santrinya, seperti ulama pesantren yang lain, Ihsan juga menulis sejumlah kitab. Tiga karya penting dapat disebutkan di sini: *Shirâj*

al-Thâlibîn tenrang sufisme (2 jilid ditulis sekitar tahun 1930-an), *Tasrîh al-'ibârât* (1930-an) tentang astronomi, dan *Manâhij al-'Imdâd* (1940-an) tentang fiqih dan sufisme. Dengan karyanya tersebut, Ihsan Jampes meletakkan tradisi menulis kitab ke dalam janrung budaya cetak yang rengah muncul di dalam Islam Indonesia. Memperhatikan karya-karyanya, jelas bahwa semuanya dibuat dalam format penulisan kirab tradisional. Semuanya merupakan penjelasan (*syarh*) atas kitab-kitab masyhur karya ulama-ulama terkemuka. *Shirâj al-Thâlibin* adalah penjelasan atas *Minhâj al-'Âbidin* karangan al-Ghazali (w. 1111), *Tasrîh al-'ibârât* adalah penjelasan atas *Natîjah al-Miqât* karangan Kiai Dahlan di Semarang, sementara *Manâhij al-'Imdâd* adalah penjelasan atas *Irsyâd al-'Ibâd* karangan Syaikh Zainal Abidin Al-Malibari (w. 982 H.)

Namun, berkat teknologi cerak, kirab-kitab Ihsan Jampes di atas mampu menjangkau pembaca lebih luas. *Shirâj al-Thâlibîn* telah beberapa kali dicetak ulang oleh penerbit di Asia Tenggara dan Timur Tengah. Kini kita mempunyai dua edisi kitab ini, satu diterbitkan di Singapura dan yang lain oleh Dâr al-Fikr di Beirut. Karenanya, kitab ini masih rersedia di toko buku di Indonesia dan mungkin di Asia Tenggara. Yang lebih penring, kitab ini berperan membuat gagasan-gagasan inrelekrual Ihsan Jampes retap menjadi sumber pembelajaran pesantren dan wacana keislaman Indonesia kontemporer. Kitab cetak ini membuat Ihsan Jampes memperoleh kedudukan utama dalam jaringan ulama Indonesia. Dia dianggap seorang ulama terkemuka yang dihormati ulama-ulama besar Jawa (Barizi 2004: 557-559). Oleh karena itu, pengalaman Ihsan Jampes menunjukkan bagaimana teknologi cetak menyediakan fasilitas kepada para ulama untuk memperoleh kedudukan intelektual penting semacam itu. Dan pengalaman yang sama juga

bisa dikatakan terhadap ulama lain pada masa itu, salah satu di antaranya adalah Ahmad Sanusi di Jawa Barat.

Dalam kaitannya dengan aktivitas menulis, Ahmad Sanusi memiliki kedudukan yang berbeda dengan Ihsan Jampes. Dia lebih banyak menulis risalah pendek dan lebih menyoroti persoalan-persoalan aktual di tengah Muslim dibandingkan karya skolastik seperti *Shirâj al-Thâlibîn* karangan Ihsan Jampes. Dari sekitar 100 karyanya, dalam bahasa Arab dan Sunda, beberapa dapat disebutkan di sini: yaitu *al-Silâh al-Mâhiyyah lî Thurûq al-Firâq al-Mubtadi'ah* tentang kelompok Muslim yang mengidentifikasi dirinya sebagai pengikut praktik Mu'tazilah, Syi'ah dan bid'ah; *Manzûmât al-Rijâl* tentang *tawasul* (salah satu persoalan yang diperdebatkan saat itu); *al-Mufahamât fî Daf'i al-Khayâlât* tentang kritiknya atas wacana reformis, menyatakan pentingnya mengikuti salah satu mazhab pemikiran Islam tertentu (*taqlid*); dan *al-Qaul al-Mufîd fî Bayân al-Ijtihâd wa al-Taqlîd* tenrang persoalan-persoalan *ijtihad* dan *taqlid* yang diperdebatkan. Dengan karya-karyanya, Ahmad Sanusi menyoroti berbagai persoalan di masyarakat Indonesia saat itu, dengan menjadikan dirinya sebagai pembela Islam tradisional di mana dia termasuk di dalamnya.

Ahmad Sanusi menambah gambaran ulama Indonesia saat itu. Dia merupakan seorang pendebat, penulis, sekaligus guru bagi murid-muridnya di pesantren. Dia memang dikenal baik dari debat-debatnya dengan *penghulu*, pemuka agama yang diangkat Belanda di *Pakauman* dan faksi reformis Persatuan Islam (Persis). Debat dengan *penghulu* menyangkut status hukum menyalin Al-Quran ke dalam tulisan Latin. Bagi Ahmad Sanusi, penyalinan seperti itu diperbolehkan, sementara menurut kalangan *Pakauman*, hal itu dilarang. Difasilitasi oleh Comite Permoesjawaratan Menoelis Al-Qoer'an dengan Hoeroep Latijn yang baru didirikan, sebuah debat diselenggarakan di Sukabumi pada 25 Oktober 1936. Ahmad

Sanusi dan Uyek Abdullah berhadap-hadapan di panggung debar, mewakili dua suara yang berbeda dan saling bertentangan soal penyalinan Al-Quran (Iskandar: 2001: 192-206; Basri 2003: 237-240). Debat dengan faksi reformis diselenggarakan menyangkut persoalan-persoalan misalnya *ijtihad, taqlid, talqin* dan *ziyarah* (lihat Iskandar 2001: 206-266).

Pengalaman dua ulama yang baru saja saya gambarkan itu menunjukkan cara mereka menyesuaikan diri dengan kondisi modernitas Hindia Belanda awal abad ke-20. Dan pengalaman mereka menegaskan kemampuan ulama yang diakui dalam menegosiasikan keadaan yang tengah berubah. Kemunculan Ahmad Sanusi sebagai seorang pendebat di arena modern Hindia Belanda hanyalah sebuah contoh. Banyak sekali wajah baru ulama Indonesia lainnya di awal abad ke-20 yang muncul dan masih termasuk ke dalam Islam tradisional Indonesia.

Salah satu poin penring di sini adalah perubahan intelektual ulama sebagaimana yang terlihat dalam keterlibatan mereka di Hindia Belanda yang semakin modern. Kembali kepada isu media cetak, para ulama tampak diuntungkan dengan adanya teknologi cetak. Media cetak menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan intelektual Muslim di era modern. Bukannya meruntuhkan otoritas ulama, sebagaimana dinyatakan sejumlah sarjana (Robinson 1993: 229-251; Eickelman dan Anderson 1997: 43-62; 1999), teknologi cetak justru memberikan para ulama keragaman dan kemungkinan untuk mempertahankan, meningkatkan dan bahkan memperkuat otoritas keagamaan mereka dengan cara dan gaya yang baru namun tetap khas.

Jelas, teknologi cetak memberi mereka fasilitas untuk tidak hanya berpartisipasi di dalam modernitas di mana faksi reformis telah memulai lebih awal, tetapi juga memperkuar jaringan ulama

yang rengah muncul. Mempertimbangkan jaringan ulama yang semakin bertambah seperti yang terlihat dalam pembentukan Nahdhatul Ulama tahun 1926, saya beragumen bahwa kemunculan mesin cetak berperan dalam pembentukan suatu komunitas ulama "yang dibayangkan" di Indonesia. Dan komunitas ini terus berkembang, dalam arti mereka membentuk faksi utama yang terlibat—dengan modal kultural mereka—dalam perumusan Islam untuk Muslim Indonesia.

Modernisasi Pesantren: Pembaruan Kaum Tradisionalis dalam Pengajaran Islam

KINI kita sampai pada sendi pokok lainnya dari keberadaan ulama, lembaga pembelajaran Islam. Sebagaimana telah dicatat, pesanrren—beserta *dayah* di Aceh dan *surau* di Minangkabau—menjadi bagian hakiki dari keberadaan ulama. Pesantren merupakan titik di mana ulama mulai membangun karier sosial-intelektual mereka dalam mendefinisikan Islam untuk komunitasnya. Oleh karena itu, pesantren terus memainkan peran penting dalam perkembangan ulama Indonesia di awal abad ke-20.

Ulama mulai mengubah pesantren saat mereka terlibat dalam persaingan dengan tokoh-rokoh reformis, terutama Muhammadiyah dengan sekolahnya. Dan, sejalan dengan pembentukan wawasan Islam tradisional, prakarsa ulama untuk mengubah pesantren mesti dilihat sebagai suatu bagian dari upaya mereka merumuskan kembali tradisi dengan kerangka modernitas. Oleh karena itu, ketimbang mengubah segala aspek kehidupan pesantren, para ulama memilih unsur-unsur tertentu untuk diambil, terbatas pada aspek teknis pendidikan. Di sini, pengalaman sesepuh Hasyim Asy'ari di Tebuireng dapat membantu menjelaskan cara ulama memperkenalkan unsur pembelajaran baru ke dalam lingkungan pesantren.

Tahun 1920-an, sejalan dengan keterlibatannya dalam pendirian NU, Hasyim Asy'ari memprakarsai pembaruan sistem pembelajaran di pesantrennya, Tebuireng. Ini dimulai saat ia membuka kelas persiapan 1 tahun untuk sekolah dasar 6 tahun dalam sistem madrasah (Khuluq 2003: 54-55). Pendidikan sekolah yang baru diperkenalkan ini, diistilahkan dengan Madrasah Salafiyah, diarahkan untuk menyuguhkan para santri Pesantren Tebuireng mata pelajaran dan metode ajar baru, berdampingan dengan pembelajaran pesantren yang telah berdiri lama. Di Madrasah Salafiyah ini, para murid mempelajari mata pelajaran non-Islam—bahasa Belanda, Sejarah, Ilmu Bumi, dan Matematika—di samping kitab-kitab yang telah ada dalam pembelajaran tradisional pesantren (Yunus 1979: 235-236; Dhofier 1982: 104). Proses ini terus berlanjut di bawah pengelolaan anaknya, Wahid Hasyim (1914-1953), yang sangat menekankan upaya-upaya untuk membawa pesantren ke dalam sistem pendidikan modern. Tahun 1950, dia mengadopsi sistem madrasah di Pesantren Tebuireng, sekalipun masih terus memelihara sistem tradisional pembelajaran pesantren (Dhofier 1984b: 73-81; Umam 1998: 83-113).

Dengan madrasah ini, Hasyim Asy'ari berperan memperbarui pembelajaran pesantren. Sejalan dengan posisinya sebagai *Hadratus Syaikh*, apa yang ia lakukan di Pesantren Tebuireng menjadi model pembaruan pesantren terutama di Jawa Timur. Maka, muncul pesantren-pesantren yang terbarukan dengan cara yang hampir sama dengan Pesantren Tebuireng. Pesantren Krapyak di Yogyakarta adalah salah satunya. Kiai Ali Maksum (1915-1989), tokoh pesantren ini, dikenal sebagai seorang ulama NU berhaluan modernis. Seperti Hasyim Asy'ari, dia mendirikan madrasah di dalam pesantren dan mengubahnya menjadi unsur utama dalam pembelajaran pesantren (Subhan 2003: 69-92). Contoh pesantren yang terbarukan lainnya adalah Pesantren Tambakberas dan Rejoso

di Jombang, Jawa Timur, masingmasing dipimpin Kiai Hasbullah dan Kiai Tamim. Mengikuti Hasyim Asy'ari, mereka mendirikan madrasah di dalam pesantren dan memasukkan mata pelajaran non-Islam ke dalam kurikulum (Yunus 1979: 246-248).

Pesantren-pesantren tersebut, yang kemudian dikenal dengan pesantren *khalaf*, muncul sebagai sebuah lembaga ulama yang penting, dan—beserta *kitab kuning*—menjadi arena utama keterlibatan mereka di dalam komunitas Muslim. Sejalan dengan ini, tujuan pembelajaran pesantren juga mulai berubah. Lagi-lagi kasus Tebuireng penting untuk dicatat. Sebagaimana dinyatakan Dhofier (1982: 113), menghasilkan ulama tidak lagi menjadi perhatian utama pembelajaran pesantren. Tujuan pembelajaran meluas dengan diarahkan untuk juga mendidik para santri menjadi "ulama intelektual" (ulama yang mampu menguasai pengetahuan sekuler) dan "intelektual ulama" (sarjana yang mempelajari pengetahuan dan persoalan keislaman). Dari pengalaman Tebuireng, jelas bahwa pembelajaran pesantren mulai bergeser sesuai tuntutan modernitas. Istilah "ulama intelektual" dan "intelektual ulama" mengingatkan kita pada "Muslim terpelajar" dari kalangan reformis.

Berdasarkan pembaruan pesantren, ulama mulai terlibat dalam modernitas dengan cara yang hampir sama dengan kelompok reformis. Ulama tradisionalis NU dan tokoh-tokoh reformis Muhammadiyah bertemu dalam upaya memperbarui sistem pendidikan untuk kaum Muslim, masing-masing dengan madrasah dan sekolah. Keduanya menyoroti pembentukan Muslim modern Indonesia. Bagi ulama, pesantren yang terbarukan ini tampaknya menjadi sumber utama lainnya dalam pembentukan otoritas keagamaan mereka di kalangan Muslim. Dan sistem pembelajaran madrasah terus tumbuh, menandai kedudukan ulama di Indonesia sekarang ini.[]

10

ULAMA DI INDONESIA KONTEMPORER: Refleksi ke Depan

Sebagaimana yang telah dibahas (bab 9), keterlibatan ulama di Hindia Belanda yang tengah berubah pada awal abad ke-20 mengambil bentuk menghidupkan kembali tradisi Islam dan merumuskannya sesuai tuntutan modernitas. Perumusan Islam tradisional oleh ulama pada masa itu tidak bisa dilihat secara sederhana sebagai reaksi spontan dan karenanya tidak komprehensif terhadap perkembangan reformisme Islam, seperti dinyatakan sejumlah sarjana (Noer 1980: 235-254; Alfian 1989). Para ulama berupaya menghidupkan kembali tradisi Islam klasik, yang dengan bekal itu mereka terlibat dalam mendefinisikan Islam bagi kaum Muslim Indonesia. Di bawah bendera Islam tradisional, ulama mengetengahkan dan memberi rumusan baru elan vital pemikiran dan praktik Islam khususnya di kalangan kaum santri untuk disesuaikan dengan situasi baru. Model pemaknaan dan

perumusan Islam ini terus berlanjut, menjadi inti dari kehidupan sosial dan intelektual ulama di Indonesia kontemporer.

Dengan didirikannya NU tahun 1926, jaringan di antara ulama Hindia Belanda semakin terlembagakan, dalam artian ulama berkembang menjadi golongan sosial yang distinktif. NU telah memfasilitasi para ulama dengan landasan kelembagaan untuk mengusung dan meningkatkan proses perumusan ulang Islam tradisional dan menciptakan otoritas keagamaan di dalam komunitas Muslim. Oleh karena itu, pengetahuan Islam berbasis pesantren memasuki wacana publik, sejalan dengan naiknya sejumlah ulama ke panggung intelektual dan politik Hindia Belanda.

Hal ini mulai terjadi di masa pendudukan Jepang (1942-1945). Didorong kebijakan "penghormatan atas Islam" oleh Jepang, para ulama diakui sebagai kekuatan sosial dan politik di Hindia Belanda. Diangkatnya Hasyim Asy'ari, *rais 'am* NU, menjadi Ketua Shûmubu (Kantor Agama)—sebagai pengganti Hoesain Djajadiningrat—membuktikan bagaimana pemerintahan Jepang menjadikan Islam dan tokoh Muslim sebagai satu pertimbangan penting dalam kebijakan kolonialnya. Shûmubu dalam beberapa hal tertentu adalah kelanjutan dari Kantoor voor Inlandsche Zaken Belanda di abad ke-19, tempat kebijakan kolonial mengenai persoalan-persoalan keislaman dan bumiputera dirumuskan (Yasuko 1997: 75-76; Suminto 1985).

Selain Shûmubu, keterlibatan politik ulama juga difasilitasi dengan pendirian Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) tahun 1943, sebagai suatu federasi Muslim baru menggantikan serikat Muslim sebelumnya yang sudah tidak aktif, MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia) tahun 1937. Di Masyumi yang baru terbentuk ini, para ulama menempati bagian terdepan dalam kepemimpinan.

Hasyim Asy'ari ditetapkan sebagai pemimpin puncak Masyumi, dibantu Mas Mansoer dari Muhammadiyah, Wahid Hasyim (putra Hasyim Asy'ari) dari NU, Zainal Arifin dari NU, dan Anwar Tjokroaminoto dari Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) (Yasuko 1997: 83-84; Benda 1983).

Terlepas dari fakta bahwa Shûmubu dan Masyumi didirikan untuk tujuan kolonial Jepang—terutama untuk memperoleh dukungan politik dari tokoh-tokoh Muslim—keduanya mempunyai peran strategis dalam meningkarkan peran politik ulama. Baik Shûmubu maupun Masyumi memberi ulama kesemparan memasuki arena politik Hindia Belanda. Oleh karena itu, sejumlah ulama muncul sebagai tokoh politik, selain memegang peranan tradisional mereka di pesantren. Setelah Masyumi, Pemerintah Jepang meluncurkan proyek kolonial yang berpengaruh kuat dalam politisasi ulama. Pada April 1944, pemerintah mendirikan Shûmuka (kantor agama daerah) di tingkat keresidenan dan mengangkat ulama setempat sebagai pemimpin.

Dengan kantor Shûmuka, pelaksanaan kebijakan Jepang mengenai urusan dan administrasi keislaman dipercayakan kepada ulama setempat. Dan proses ini semakin meningkat saat Shûmuka terhubung dengan cabang-cabang Masyumi, dan karenanya memberi fasilitas kepada para ulama untuk lebih terlibat di pemerintahan setempat. Juga perlu disebutkan dalam hal ini adalah pelatihan ulama (kiai) tahun 1943, yang dirancang untuk memberikan pelatihan kepada kiai sehingga mereka pro-Jepang. Dengan proyek ini, para kiai diharapkan dapat menyuarakan harapan dan maksud Jepang kepada masyarakat setempat (Yasuko 1997: 83-84: Noer 2000: 27-29; Benda 1983).

Dengan kantor dan lembaga-lembaga di atas, Pemerintah Kolonial Jepang menciptakan kondisi yang menguntungkan

bagi kemunculan ulama di panggung politik Hindia Belanda. Ini berbeda dengan kondisi di masa penjajahan Belanda, di mana ulama dikucilkan dari kegiatan-kegiatan politik. Hasilnya, sejak pendudukan Jepang, Islam Indonesia menyaksikan kenaikan ulama ke jantung kehidupan politik. Dan salah satu ulama dengan karier politik sepenting itu adalah Wahid Hasyim (1914-1953), putra Hasyim Asy'ari. Lahir di Jombang, Jawa Timur, Wahid Hasyim dididik pertama kali di Pesantren Tebuireng milik ayahnya, masih di Jombang. Kemudian, di usia 18 tahun, dia melanjutkan studinya di Makkah (1932-1933), mengikuti pengalaman belajar ayahnya dan ulama lain umumnya pada masa itu (Atjeh 1957: 141-143: Umam 1998: 98-105).

Karier intelektual dan politik Wahid Hasyim dimulai sekembalinya ia ke Jombang tahun 1933. Selain memodernkan Pesantren Tebuireng milik ayahnya, Wahid Hasyim menunjukkan ketertarikannya pada politik. Tidak lama setelah bergabung dengan NU tahun 1938, ia kemudian ditetapkan pada November 1943 sebagai salah satu Wakil Ketua Masyumi yang saat itu berada di bawah kepemimpinan ayahnya. Setahun kemudian, pada Juli 1944, dia dipercaya menempati jabatan penasihat Shûmubu (Umam 1998: 108-109; Yasuko 1997: 89-90). Dengan jabatan-jabatan tersebut, Wahid Hasyim memegang peranan penting dalam urusan sosial-politik Islam di Hindia Belanda ketika itu. Benda (1983: 189) menyebutnya "wakil Islam Indonesia yang boleh jadi paling menonjol di akhir masa pendudukan Jepang". Sebagai putra pendiri dan pemimpin tertinggi NU, Wahid Hasyim memiliki jaringan kuat dengan ulama Jawa. Dan jaringan ini semakin luas seiring naiknya dia ke tampuk kepemimpinan Masyumi dan Shûmubu. Dia berada dalam posisi yang strategis, baik di bidang sosial-keagamaan maupun di lingkungan politik, untuk menghubungkan kepentingan kolonial Jepang dan aspirasi politik Muslim.

Dengan demikian, pendudukan Jepang merupakan titik balik dalam sejarah ulama. Dengan kebijakan Jepang mengenai Islam di atas, ulama mulai terlibat di jantung politik Hindia Belanda. Dan NU menjadi semacam fondasi kelembagaan yang memfasilitasi ulama untuk diakui tidak hanya memiliki pengaruh keagamaan tetapi juga politik. Karier politik Hasyim Asy'ari maupun Wahid Hasyim membantu menjelaskan bagaimana ulama muncul sedemikian rupa menjadi salah satu kelompok elite Indonesia, yang mempunyai otoritas agama dan kemudian terlibat dalam perpolitikan riil di Indonesia. Lagi-lagi, karier Wahid Hasyim penting untuk ditelusuti. Sebelum proklamasi kemerdekaan Indonesia 17 Agustus 1945, dia dipercaya menjadi anggota komite khusus yang dirancang untuk persiapan kemerdekaan Indonesia. Tidak lama setelah kemerdekaan, Wahid Hasyim ditetapkan sebagai Menteri Agama (1949-1953) di Republik Indonesia yang baru lahir.

Karier politik Wahid Hasyim tidak bisa dipisahkan dari keterlibatan ulama NU dalam Masyumi, yang pada 1945 menjadi partai politik Muslim (Noer 2000). Masyumi memberi tuang yang luas kepada para ulama untuk terlibat lebih jauh dalam perpolitikan riil di Indonesia. Keterlibatan politik ulama NU terus berkembang hingga mereka kemudian mendirikan partai politik sendiri pada 1952, menyusul keluarnya NU dari Masyumi. Ini berlangsung sampai permulaan masa Orde Baru dalam pemerintahan Indonesia, di mana pada tahun 1970-an NU dilebur ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), partai politik bentukan baru atas ketentuan pemerintah untuk menggabungkan seluruh partai politik Islam ketika itu (Effendy 1988; Samson 1972).

Dengan perkembangan tersebut, perubahan peran ulama (kiai) sebagaimana diamati Geertz (1960) di tahun 1950-an bisa dilacak kembali ke masa pendudukan Jepang. Di samping menyebarkan

Islam, ulama juga diharapkan memainkan peranannya di dalam perpolitikan. Terlebih, perkembangan di atas membuat ulama NU memasukkan politik sebagai satu bagian dari identitas mereka, di samping aspek agama. Demikianlah, ulama NU membedakan diri mereka dengan Muslim reformis tidak hanya dari segi gagasan dan praktik keislaman, tetapi juga dari segi budaya politik. Oleh karena itu, keputusan ulama NU untuk mendirikan partai politik sendiri di tahun 1952 bisa dijelaskan sebagai suatu keberlanjutan persaingan dan pertentangan antara tokoh-tokoh tradisionalis dan reformis Indonesia semenjak awal abad ke-20 (Madinier dan Feillard 1999: 21-25; Fealy 1998). Periode 1950-an merupakan *setting* historis bagi ulama NU untuk tampil sebagai satu kekuatan politik dan sosial-keagamaan di Indonesia, yang terus meningkat selama tahun 1970-an dan 1980-an.

Tantangan-tantangan Baru

KETERLIBATAN ulama di dalam politik riil merupakan satu cara lain untuk menegaskan keberadaan mereka di Indonesia pasca-kolonial. Dan keterlibatan politik ini pada gilirannya memberi berbagai kemungkinan baru kepada ulama unruk berperan melampaui peran tradisional mereka sebagai pemimpin pesantren atau NU. Sejumlah ulama mendapatkan posisi di Pengadilan Agama Islam atau di kantor-kantor di bawah Kementerian Agama. Bagi sebagian ulama, menduduki jabatan di Kementerian Agama mempunyai implikasi penting. Selain menggunakan pengaruh mereka dalam perumusan kebijakan pemerintah, Kementerian Agama "mewakili sumber patronase yang besar bagi pembagian jabatan-jabatan administrasi (guru, pengurus masjid, dan hakim agama) yang menjadikan menteri tampil sebagai pelindung bagi konstituennya", di samping Departemen ini juga sangat strategis dalam mempromosikan Islam

tradisional kepada masyarakat Muslim Indonesia (Madinier dan Feillard 1999: 8).

Namun, cara yang ditempuh ulama dalam menegaskan eksistensi mereka menghadapi suara kritis, yang menilainya telah kehilangan semangat untuk berjuang demi kemajuan Muslim Indonesia. Kritikan ini muncul sejalan dengan hadirnya tokoh-tokoh Muslim baru, yang disebut "intelektual Muslim", yang mempunyai agenda berbeda dengan para ulama. Sebagian dipengaruhi pembangunan ekonomi selama Pemerintah Orde Baru, generasi 1970-an menyaksikan peningkatan Muslim terpelajar, kebanyakan dari golongan reformis, yang menyuarakan perlunya mereorientasikan gerakan Islam agar lebih terlibat dalam penguatan sosial budaya umat Muslim ketimbang politik riil. Nurcholish Madjid (1939-2005), yang saat itu menjadi Ketua Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) mengetengahkan agenda yang kemudian dikenal sebagai "gerakan kultural". Diistilahkan secara populer dengan rumusannya "Islam yes, partai Islam, no", Madjid meluncurkan pendekatan kultural baru yang ditujukan untuk menghidupkan kembali Islam dalam konteks keindonesiaan dan mengajak kaum Muslim untuk mengakhiri perjuangan politik (Ali dan Effendy 1986: 159; Madjid 1970). Tidak kurang penting untuk disebutkan di sini, para tokoh Muslim mulai meninggalkan gagasan negara Islam dari gerakan Darul Islam tahun 1950-an (Van Dijk 1981), yang saat itu masih merupakan agenda penting partai-partai Islam (Maarif 1985).

Harus dijelaskan, munculnya kepemimpinan Muslim baru, yang juga disebut "Muslim kelas menengah" (Anwar 1995: 121; Hasbullah 2000), terkait erat dengan modernisasi pendidikan Islam. Pemerintah Orde Baru membuat program-program yang mengarah pada peningkatan kualitas pendidikan sekolah Islam (madrasah) di bawah Kementerian Agama. Tahun 1975, berdasarkan surat

keputusan bersama tiga kementerian—Departemen Agama, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, serta Departemen Dalam Negeri—pemerintah memperkenalkan kurikulum untuk diterapkan di madrasah, yang terdiri atas 70 persen mata pelajaran sekuler dan 30 persen mata pelajaran agama. Surat keputusan ini berpengaruh kuat dalam peningkatan jumlah Muslim—khususnya kaum santri—dengan pendidikan yang lebih baik (Dhofier 1983: 14-16).

Berdasarkan data statistik tahun 1980, dilaporkan siswa Sekolah Dasar Islam (Madrasah Ibtidaiyah) berjumlah 2.941.383 atau 14 persen dari keseluruhan siswa Sekolah Dasar di Indonesia, yaitu 21.165.724 siswa. Di Sekolah Menengah Pertama Islam (Madrasah Tsanawiyah), jumlah siswa mencapai 340.156 atau 11 persen dari keseluruhan siswa di tingkat yang sama, yaitu 2.894.983 siswa. Di tingkat Sekolah Menengah Atas (Madrasah Aliyah), jumlah siswa sebanyak 93.840 atau 9 persen dari keseluruhan siswa Sekolah Menengah Atas. Sementara itu, di tingkat universitas, Institut Agama Islam Negeri dilaporkan telah ikut andil dalam memberikan pendidikan kepada 14,3 persen jumlah keseluruhan mahasiswa di Indonesia, yaitu sebanyak 195.994 (Anwar 1995: 117). Gambaran di atas menunjukkan bahwa lembaga pendidikan Islam merupakan faktor pendukung utama dalam kemunculan apa yang kemudian disebut "santri baru" di kalangan Muslim Indonesia.

Di samping pertumbuhan kalangan santri terpelajar, era 1970-an juga menyaksikan perkembangan baru yang disebut "*usra*" (perkumpulan kecil) dan sejak 1980-an menjadi gerakan "*tarbiyah*" (pendidikan)—gerakan Islam berbasis universitas yang mengarah pada pembentukan kader Muslim yang taat dengan kepatuhan yang keras dan bahkan skripturalis terhadap ajaran Islam (Hefner 1997: 90; Damanik 2002). Gerakan *tarbiyah* ini tumbuh subur terutama di kampuskampus universitas terkemuka seperti Institut Teknologi

Bandung (ITB) dengan Masjid Salman dan Universitas Gadjah Mada di Yogyakarta (UGM) dengan Masjid Salahuddin. Gerakan ini juga tumbuh subur di universitas terkemuka lainnya seperti Universitas Indonesia (UI) di Jakarta dan Institut Pertanian Bogor (IPB). Pemimpin gerakan ini menjadikan masjid kampus sebagai arena untuk menjalankan misi mereka merekrut mahasiswa untuk dilatih dan bahkan diindoktrinasi—melalui diskusi dan pengajian Islam—dengan model pemahaman dan praktik keislaman yang skripturalis (Aziz et al. 1989).

Dengan kemunculan gerakan *tarbiyah* ini, poin penting untuk dicatat di sini adalah, gerakan tersebut mengarah pada kemunculan elite agama baru di kalangan Muslim Indonesia, selain intelektual Muslim yang tadi disebutkan, yang semakin berlawanan dengan ulama yang masih memegang teguh perjuangan politik mereka dengan partai polirik Islam. Didukung latar belakang pendidikan mereka yang kuat di universitas, para pemuka Muslim baru cukup berhasil dalam mengintegrasikan Islam dengan prinsip-prinsip modernitas, lebih dari yang telah dilakukan tokoh reformis di awal abad ke-20. Mereka memang mengadopsi modernitas—kenyataannya kebanyakan dari mereka adalah ilmuwan—namun tanpa dicemari nilai dan norma-norma yang dianggap tidak Islami dari tradisi Barat (Damanik 2002: ix).

Dalam perpolitikan Indonesia kontemporer, gerakan *tarbiyah* ini memperoleh perwujudannya dalam Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Didirikan 20 Juli 1998 dengan nama Partai Keadilan (PK)—ia berubah menjadi PKS sesaat sebelum pemilihan umum tahun 2004—PKS mempunyai landasan yang kuat dalam gerakan Islam berbasis universitas yang saya uraikan di atas. Sebagian besar anggota dan simpatisan partai tersebut berasal dari aktivis gerakan Islam berbasis universitas, yang pada 1998 membentuk satu kelompok dalam perjuangan reformasi di bawah nama Kesatuan

Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). Didirikan pada 29 Maret 1998, KAMMI muncul sebagai salah satu kelompok mahasiswa yang cukup penting seperti Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) dan organisasi mahasiswa yang berafiliasi dengan NU, Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) (Kraince 2000: 1-50).

Para pemuka gerakan tersebut memberikan tantangan atas kepemimpinan ulama. Mereka mampu menampilkan Islam dalam rumusan yang relevan dengan persoalan yang hidup di dalam komunitas Muslim, yang sulit ditemukan di dalam wacana ulama yang berorientasi kitab dan oleh karenanya tidak relevan. Seperti dalam kasus dunia Arab (Abu-Rabi' 1996), para pemuka Muslim baru—baik dari kalangan intelektual Muslim maupun gerakan *tarbiyah*—lebih mengambil peran aktivis. Tentu dengan menggunakan istilah-istilah keislaman, mereka menyuarakan pentingnya rekonstruksi sosial-moral Muslim. Oleh karena itu, mereka menyoroti persoalan-persoalan hidup yang aktual seperti korupsi, dominasi intelektual dan politik Barat, serta sentimen anti-Islam dari Barat, di mana ulama sebaliknya hampir tidak menyentuh dan tidak juga menyoroti persoalan-persoalan tersebut dengan cara yang sama seperti yang dilakukan para pemuka Muslim baru.

Oleh karena itu, tidak mengejurkan jika para pemuka Muslim baru memegang peranan penting dalam pembentukan wacana keislaman di Indonesia kontemporer. Di antara intelektual Muslim Indonesia yang terkemuka adalah Nurcholish Madjid dan Syafi'i Ma'arif yang menyuarakan reformisme Islam, Dawam Rahardjo dan Adi Sasono dengan agenda pemberdayaan sosial dan pengembangan masyarakat, pemimpin Masjid Salman di Institut Teknologi Bandung, Imaduddin Abdurrahim, dan eksponen kelompok kajian Muslim di Universitas Gadjah Mada, M. Amin

Rais, yang juga merupakan salah satu pemimpin puncak organisasi Muslim reformis, Muhammadiyah (lihat Ali dan Effendy 1986; Anwar 1995; Hasan 1982). Perlu juga disebutkan di sini adalah M. Din Syamsuddin, kini Ketua Muhammadiyah. Lebih dari tokoh-tokoh Muslim yang disebutkan tadi, Din Syamsuddin menjadi salah satu anggota utama Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Selain sumbangan intelektual, penting juga untuk dicatat bahwa dalam kaitannya dengan politik, para pemuka Muslim baru memperoleh dukungan relatif kuat dari masyarakat Indonesia dengan tingkat dukungan yang hampir sama dengan ulama NU dan tokoh reformis Muhammadiyah. Pada pemilu terakhir tahun 2004, untuk anggota Dewan Perwakilan Rakyat, PKS memperoleh 7,34 persen dari keseluruhan pemilih di Indonesia. Angka ini cukup signifikan, karena ia hampir sama dengan hasil yang diperoleh partai berbasis Muhammadiyah, Partai Amanat Nasional (PAN), yang memperoleh 6.44 persen, dan dengan partai Islam yang telah lama berdiri, Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dengan 8.15 persen, serta partai berbasis NU [ulama], Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang memperoleh 10.57 persen suara. Data ini betul-betul mengesankan bahwa tokoh-tokoh Muslim baru telah membentuk satu faksi penting dan karena itu mendapat dukungan kuat dari kalangan Muslim Indonesia dalam kedudukan yang hampir sebanding dengan tokoh-tokoh Muslim lain yang telah lama ada, lebih khususnya lagi ulama.

Juga perlu ditambahkan ke dalam gambaran tentang Islam Indonesia kontemporer adalah kemunculan gerakan Islam radikal. Gerakan ini mulai tumbuh saat kejatuhan Orde Baru tahun 1998, yang umumnya disebut "era Reformasi" Indonesia. Di bawah semangat Reformasi yang baru, muncul kesempatan bagi tokoh-tokoh Muslim untuk tampil dengan agenda memasukkan ajaran-ajaran Islam ke dalam peraturan kehidupan masyarakat Indonesia.

Diwakili antara lain oleh Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan dalam beberapa segi tertentu adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), para tokoh Islam radikal mencita-citakan penerapan hukum Islam (*syarî'ah*) di lingkungan sosial-politik Indonesia. Apa yang mereka pahami sebagai perjuangan penerapan *syarî'ah* pada dasarnya beragam, mulai dari melakukan *sweeping* tempat-tempat yang mereka anggap sebagai sarang kegiatan maksiat—pub, kafe, dan klub malam—hingga mengusulkan penggunaan Islam sebagai ideologi politik Indonesia dan pada gilirannya adalah pendirian negara Islam (Jamhari dan Jahroni 2004; Panggabean dan Amal 2004; Noorhaidi 2005). Mengingat persoalan-persoalan aktual yang mereka soroti, ulasan media atas gerakan mereka, dan mungkin lebih pentingnya lagi adalah dukungan politik elite tertentu Indonesia, Islam radikal memperoleh tempat di dalam lanskap sosial-politik Indonesia kontemporer.

Selain kesempatan politik, kemunculan tokoh-tokoh Muslim baru juga dikaitkan dengan penggunaan media cetak dan elektronik dalam kehidupan agama dan intelektual Muslim. Sifat demokratis media modern berakibat pada pembentukan ruang di mana umat Muslim—bukan hanya ulama—dapat terlibat dalam mendefinisikan Islam bagi Muslim Indonesia. Seperti dalam pengalaman Tjokroaminoto di awal abad ke-20 (bab sembilan), tokoh-tokoh Muslim baru menggunakan media modern (buku, majalah, dan internet) sebagai sumber pengetahuan Islam. Namun, dibandingkan apa yang telah diperoleh Tjokro selama hidupnya, tokoh-tokoh Muslim saat ini mempunyai lebih banyak akses terhadap ajaran-ajaran Islam yang terdapat dalam media cetak dan bahkan elektronik.

Termasuk dalam konteks ini tokoh Muslim berhaluan radikal, di mana mereka juga menggunakan media modern

untuk mengampanyekan gagasan-gagasan keislaman mereka, serta membangun jaringan Islam transnasional. Oleh karena itu, meskipun kerap tidak mendalam pemahamannya atas doktrin-doktrin teologis dan filosofis, para pemuka Muslim baru ini sering berhasil menangkap imajinasi sejumlah besar masyarakat Muslim. Untuk mengambil satu contoh ekstrem, kita bisa menyinggung Osama bin Laden dengan jaringan al-Qaeda-nya. Tidak diketahui sedikit pun tentang karya intelektual Osama. Tidak juga pernah terdengar keterlibatannya dalam mendirikan dan memimpin lembaga pendidikan Islam. Namun, karena kecakapannya dalam menggunakan media modern, propaganda Islamnya memiliki pendengar di seluruh dunia.

Dengan perkembangan di atas, jelas bahwa kondisi modern telah mengakibatkan ulama menghadapi tantangan serius atas otoritas keagamaan mereka, lebih serius dari yang mereka alami di awal abad ke-20 saat menghadapi gerakan pembaruan Islam dari Muhammadiyah. Namun, sebagaimana yang akan saya tunjukkan di bawah ini, ulama masih memainkan peranan vital di dalam masyarakat Muslim Indonesia zaman kontemporer.

Menegakkan Kembali Otoritas: Beberapa Pengalaman dari NU

TANGGAL penting perkembangan ulama di Indonesia kontemporer adalah 2 Mei 1984. Di rumahnya di Cipete, Jakarta Selatan, Idham Chalid (lahir 1921), saat itu Ketua Dewan Eksekutif NU (*tanfidziyah*), dikunjungi empat ulama senior NU: KH As'ad Syamsul Arifin dari Situbondo Jawa Timur, KH Ali Maksum dari Krapyak Yogyakarra, KH Machrus Aly dari Lirboyo Jawa Timur, dan KH Masykur dari Jakarta. Berbicara atas nama mayoritas ulama NU, keempat ulama senior tersebut mendesak kuat Idham untuk mundur dari kepemimpinan NU.

Dalam pembahasan tentang ulama, peristiwa ini sangat penting. Ia menjelaskan bagaimana ulama, sebagai unsur paling inti dari NU, berupaya menegakkan kembali otoritas mereka yang telah lama betada di bawah dominasi politisi-ulama seperti Idham Chalid di dalam kepemimpinan NU. Harus ditegaskan di sini, Idham Chalid telah memimpin NU sejak 1955 dan karena itu bertanggung jawab atas perkembangan organisasi ini dalam perpolitikan Indonesia. Dia ditetapkan menduduki jabaran tersebut beberapa tahun setelah NU mengundurkan diri dari Masyumi tahun 1952 dan menjadi partai politik sendiri. Kepemimpinannya berlanjut di masa pemerintahan Orde Baru, saat NU pada 1973 dipaksa Pemerintah Orde Baru untuk bergabung dengan PPP yang baru terbentuk (Burhanudin 1998: 131-151; Bush 2000: 70).

Dalam perkembangan ini, Idham Chalid berhadapan dengan para ulama yang semakin terpinggirkan dalam menentukan arah politik NU di PPP. Bahkan, Idham Chalid lebih memilih menempatkan teknokrat dan politisi dalam daftar kepengurusan NU. Oleh karena itu, dia menjadi pemimpin gerbong politik NU, sementara mayoritas ulama lebih ditempatkan di dewan penasihat NU (*Syuriyah*) yang tidak mempunyai kaitan dan pengaruh terhadap aktivitas politik NU.

Peristiwa yang tergambar di atas adalah akibat krisis kepemimpinan di dalam NU. Sebagai komunitas inti NU, ulama sedianya memainkan peranan penting dalam menentukan perkembangan organisasi. Oleh karena itu, apa yang terjadi dengan NU di bawah kepemimpinan Idham Chalid adalah peminggiran ulama senior yang sangat dihotmati. Hal itu dilihat oleh para ulama telah menyimpang dari sifat paling mendasar NU saat ia didirikan pertama kali, yaitu sebuah lembaga ulama. Terlepas dari fakta bahwa desakan ulama atas Idham untuk mundur dari NU memiliki alasan politis yang kuat—bahwa kelompok NU tidak

cukup terwakili dalam daftar kandidat PPP untuk Pemilu 1977 (Van Dijk 1996: 110-111; Van Bruinessen 1994b: 105)—isu menegakkan kembali otoritas keagamaan ulama menjadi salah satu poin dominan dalam wacana ulama. Isu otoritas keagamaan disuarakan ulama senior NU yang ketika itu ditetapkan menjadi *ra'is 'am* organisasi, Achmad Siddiq. Bersama-sama dengan intelektual muda dan paling berbakat ketika itu, Abdurrahman Wahid, dia meletakkan landasan kuat untuk membangun kembali otoritas keagamaan ulama dan menentukan kembali arah NU.

Lahir di Jember, Jawa Timur, tahun 1926, Achmad Siddiq datang dari keluarga ulama. Ayahnya, Muhammad Siddiq, adalah ulama terkemuka di Jember dengan Pesantren Ashshidiqiyyah-nya. Achmad Siddiq memperoleh pendidikan Islam di pesantren ayahnya. Kemudian di bawah bimbingan kakaknya, Muhammad Siddiq—yang bertanggung jawab atas kehidupan dan pendidikan Achmad kecil setelah kematian ayahnya—dia melanjutkan pendidikannya di Pesantren Tebuireng, Jombang. Di sini, Achmad mempelajari Islam dari sesepuh ulama Jawa pada masa itu, Hasyim Asy'ari. Di luar itu, selama belajar di pesantren, Achmad menjalin hubungan dekat dengan Wahid Hasyim, putra Hasyim Asy'ari, yang berperan dalam karier masa depannya. Oleh karena itu, setelah memimpin organisasi pemuda NU, Anshor, dia menjadi Sekretaris Menteri Agama, Wahid Hasyim (1949-1952), dan diangkat menjadi Kepala Kantor Kementerian Agama tingkat provinsi (Umam 1998: 98-102; Barton 1996: 111).

Debut Achmad Siddiq di panggung politik Indonesia bermula pada Musyawarah Nasional ulama NU tahun 1983 di Situbondo, Jawa Timur. Dalam pertemuan yang disebut "Munas Situbondo" itu, Achmad Siddiq tampil sebagai seorang ulama senior yang terlibat dalam pembuatan keputusan penting, yang meletakkan dasar bagi kemunculan arah baru NU. Di antara keputusan yang

dibuat adalah "pemulihan *khittah* (pedoman dasar) NU tahun 1926", dan "deklarasi hubungan antara Pancasila dan Islam". Selain itu, ada juga keputusan tentang "rekomendasi larangan rangkap jabatan pengurus NU dengan jabatan pengurus organisasi politik" (Nakamura 1996: 99; lihat juga van Dijk 1983: 230-279).

Dengan keputusan-keputusan tersebut, hal penting untuk ditekankan di sini adalah, ulama NU menegaskan kembali supremasi mereka dalam kepemimpinan organisasi. Munas Situbondo diselenggarakan dengan dukungan ulama NU yang sangat senior dan dihormati ketika itu, yakni para ulama yang datang ke Cipete untuk meminta Idham Chalid mundur dari kepemimpinan NU. Di bawah duet Achmad Siddiq-Abdurrahman Wahid, faksi NU yang didukung ulama, mereka disebut "kelompok Situbondo", tampil melawan "kelompok Cipete" di bawah Idham Chalid. Namun, dengan kecakapan diplomasi Abdurrahman Wahid, Pemerintah Orde Baru lebih mendukung kemunculan kepemimpinan baru NU, memulihkan hubungan antara NU dan Pemerintah Orde Baru yang lama tidak harmonis (Feillard 1999: 106-119; Van Dijk 1984: 131-157). Hasilnya, dalam Kongres NU tahun 1984 di Situbondo, Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid ditetapkan secara resmi masing-masing sebagai Ketua *Syuriyah* dan *Tanfidziyah* NU, menandai akhir kepemimpinan Idham di NU. Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid kemudian memimpin NU dengan semangat dan arah yang baru.

Dua keputusan penting dibuat dalam kongres 1984, yang menjadi dasar kepemimpinan NU yang baru. Pertama adalah keputusan untuk menerima tawaran pemerintah agar menerapkan Pancasila sebagai satu-satunya ideologi di Indonesia (asas tunggal), termasuk organisasi sosial-keagamaan (Bush 2000: 68-69; Ismail 1996: 10-17); ini menegaskan proses pemulihan hubungan NU dengan Pemerintah Orde Baru. Kedua adalah keputusan untuk

menarik NU dari polirik formal, yang lebih dikenal dengan "kembali ke khittah '26", di mana NU dinyatakan hanya berkonsentrasi pada persoalan-persoalan sosial-keagamaan. NU memusatkan kembali kegiatan-kegiatannya untuk lebih terlibat dalam urusan-urusan selain politik (Van Dijk 1996: 137-138; Bush 2000: 69-70).

Kembali pada isu otoritas keagamaan, satu hal yang perlu diperhatikan di sini: perjuangan untuk melengserkan Idham Chalid dari kepemimpinan NU harus dijelaskan dalam perspektif upaya para ulama untuk menegaskan kembali otoritas mereka di dalam NU dan di tengah Muslim Indonesia. Di sini, pemikiran Achmad Siddiq penting untuk dicatat. Beberapa tahun sebelum Munas Situbondo 1983, dengan bantuan muridnya, gagasan-gagasan Achmad Siddiq muncul ke permukaan dalam dua buku singkat: *Khittah Nahdliyyah* (1979) serta *Islam, Pancasila dan Ukhuwah Islamiyah* (1985). Di sini saya hanya akan memberikan perhatian pada buku pertama, di mana isu ulama dibahas secara luas.

Sebagaimana tampak dalam studi Barton (1996: 110-128)—yang mana rujukan atas karya Achmad Siddiq berikut ini dibuat—*Khittah Nahdliyah* tampil untuk mengetengahkan pemikiran NU kepada masyarakat Muslim Indonesia, dengan menekankan kedudukan dan peranan penting ulama. Saya telah mencatat, penegasan kembali otoritas keagamaan ulama merupakan salah satu alasan terpenting dari agenda pembaruan NU sejak Munas Situbondo 1983. Dan Achmad Siddiq adalah seorang ulama dengan pendirian demikian. Baginya, keberadaan NU sepenuhnya berdasar pada keberadaan ulama. Dia menyatakan, NU, sesuai namanya, "bersandar kuat pada pilihannya terhadap ulama sebagai aliran utama, kekuatan inti dan sendi utama yang mana hal-hal lain bergantung padanya" (Siddiq 1979, dikutip dari Barton 1996: 114). Achmad Siddiq menyatakan, peran sentral ulama di NU adalah suatu penjelasan kenapa Nahdhatul Ulama dipilih menjadi

nama organisasi ini, tidak misalnya Nahdhatul Muslimin atau Nahdhatul Ummah. Achmad Siddiq lalu menyatakan bagaimana NU dirancang untuk ulama:

> "otoritas, pengaruh dan peranan ulama yang terjaga baik (dengan atau tanpa kedudukan resmi dari sifat formal atau organisasional), dibuat konkret di dalam NU dengan cara yang formal dan organisasional melalui struktur kepemimpinan dan manajemen, yaitu lewat pendirian *Syuriah*, dengan segala tingkatan yang berbeda ... [ini] dirancang untuk *'ulamâ al-dîn*, yaitu ulama yang memiliki tingkat pendidikan agama yang tinggi dan tingkat kematangan spiritual dan watak moral yang sesuai" (dikutip dari Barton 1996: 115-116).

SUPREMASI kedudukan ulama inilah yang menjadi alasan utama gerakan pembaruan di tubuh NU, di mana Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid pemimpin utamanya. Achmad Siddiq menyatakan, seluruh anggota NU, "tidak peduli apa pun hasil karya atau prestasi mereka di bidang yang lain (dalam manajemen, memimpin kantor atau dalam pekerjaan), harus mau menempatkan dirinya di bawah bimbingan ulama" (Barton 1996: 116). Dan faktanya, kepemimpinan Achmad Siddiq-Abdurrahman Wahid di NU disambut baik warga NU. Dalam Kongres NU tahun 1989, diselenggarakan di Pesantren Krapyak Yogyakarta, Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid terpilih kembali sebagai pemimpin NU. Dan semenjak itu, program-program pembaruan menyangkut persoalan-persoalan sosial-keagamaan dan perekonomian umat Muslim menjadi salah satu perhatian utama NU (Van Bruinessen 1996b: 139-162).

Naiknya Abdurrahman Wahid ke puncak kepemimpinan NU mempunyai arti khusus. Dia menunjukkan keunggulan ulama seperti yang sangat ditekankan Achmad Siddiq dalam karyanya

yang telah dibahas di atas. Sebagai cucu Hasyim Asy'ari dan putra Wahid Hasyim, Abdurrahman Wahid datang dari inti keluarga ulama di Jawa. Lahir di Jombang tahun 1940, Gus Dur—nama populer Abdurrahman Wahid—memperoleh pendidikan dasarnya di Pesantren Tebuireng. Dia kemudian menghabiskan beberapa tahun belajar di sejumlah pesantren di Jawa, Pesantren Tegalrejo di Magelang (1957-1959) dan Pesantren Krapyak di Yogyakarta (1959-1963) di mana ia belajar dari ulama NU terkemuka, Kiai Ali Maksum. Di tahun 1964, dia meninggalkan Indonesia menuju Kairo, Mesir, di mana ia belajar (dan tak pernah selesai) di al-Azhar. Dari Kairo, dia pergi ke Baghdad untuk mempelajari sastra dan kebudayaan Arab. Studinya di Timur Tengah berlangsung hingga tahun 1971 saat ia kembali ke Pesantren Tebuireng milik keluarganya (Barron 1996: 191-193). Dari pesantren inilah dia mulai membangun kariernya dalam kehidupan sosial-politik Indonesia.

Lagi-lagi masih di seputar isu otoritas ulama, Gus Dur memiliki basis sosial-budaya yang kuat untuk dapat diterimasebagai pemimpin lembaga ulama seperti NU. Garis keturunannya yang sampai pada Hasyim Asy'ari memberinya legitimasi kultural, dan pada gilirannya keagamaan. Bagi para tokoh dan warga NU, kepemimpinannya menegaskan keberlanjutan peran vital ulama di lingkungan NU dan di tengah umat Muslim Indonesia.

Dengan kecakapan memimpin dan naluri politiknya yang kuat, Gus Dur berhasil memimpin institusi ulama tersebut. Dia mendominasi perkembangan NU dan sekaligus wacana keislaman Indonesia selama beberapa dekade terakhir. Gagasan Islamnya yang liberal dan progresif, yang diidentifikasi—bersama dengan Nurcholish Madjid, Djohan Effendy dan Ahmad Wahib—sebagai "neo-modernis" (Ali dan Effendy 1986; Barton 1997: 29-81), telah menciptakan kondisi yang menguntungkan bagi kemunculan

gerakan inrelektual Islam di lingkungan NU. Oleh karena iru, di bawah kepemimpinannya, semakin banyak bermunculan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang berafiliasi dengan NU, di mana ulama, khususnya generasi muda, ikut serta dalam usaha penguatan demokrasi, pemberdayaan masyarakat sipil, kesetaraan gender, dan program-program lain yang menyangkut kehidupan sosial-ekonomi di kalangan Muslim Indonesia (Ida 2004; Rumadi 2005).[1] Kemunculan ulama NU dengan gerakan sosio-kultural sebagian dinisbahkan dengan gaya kepemimpinan Gus Dur. Dia telah berkontribusi membuat NU, dengan ulama dan jaringan pesantrennya, tampil sebagai masyarakat sipil yang potensial dalam Islam Indonesia (Hefner 1998: 311-313; Bush 2002; 2000: 72-73; Mujani 2003; Prasetyo dan Munhanif 2002; Abdul-Kadir 1999).

Demikianlah, penegasan kembali otoritas ulama di dalam tubuh NU berjalin dengan munculnya kepemimpinan baru dan wacana keislaman sebagaimana saya jelaskan. Pendefinisian ulama atas Islam untuk umat Muslim Indonesia dan pembentukan otoritas berjalin erat; dan hal itu merupakan inti dari keberadaan ulama di Indonesia. Kepemimpinan Gus Dur atas NU berhasil meningkatkan kehidupan intelektual di dalam NU, menegaskan kembali otoritas keagamaan ulama, dan lebih penting lagi mengubah NU menjadi suatu lembaga sipil Islam yang berpengaruh kuat dalam pembentukan wacana sosial-politik di Indonesia kontemporer (Ramage 1995: 45-74; Latif 2005: 557-560). Ditetapkannya Gus Dur sebagai Presiden Indonesia (2000-2001) sebagian terkait dengan keberhasilannya memimpin gerakan atas nama institusi ulama ini. Dia membawa NU, dengan ulama dan pesantrennya, ke jantung perpolitikan Indonesia, yang kemudian termanifestasikan dalam pembentukan partai politik berbasis NU [ulama], Partai Kebangkitan Bangsa (PKB).

Ulama Lain

DI samping ulama NU, Islam Indonesia kontemporer juga menyaksikan kemunculan ulama lain, yang terpenting di antaranya adalah dewan ulama yang disponsori Pemerintah Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI). Didirikan Juli 1975, MUI dirancang untuk memfasilitasi komunikasi dua-arah antara kepentingan pemerintah dan masyarakat Muslim dengan cara di mana seluruh golongan Muslim Indonesia terwakili (Mudzhar 1993: 47-48). Begitu juga, MUI adalah badan nasional yang keanggotaannya terdiri atas pemimpin-pemimpin hampir seluruh organisasi Muslim— termasuk ulama NU tentunya—serta ulama independen di berbagai wilayah Indonesia. Memang, tiga dari lima ketua yang telah memimpin MUI berasal dari NU: KH Syukri Ghozali dari periode 1981 sampai 1984, KH Ali Yafie (1990-1999) dan *ra'is 'am* NU KH A. Sahal Mahfudh (1999-sekarang).

Hanya saja, sebagaimana bisa diduga, MUI dalam perkembangannya sangat kuat berada di bawah pengaruh Pemerintah Orde Baru. Bukannya memfasilitasi komunikasi dua-arah, MUI bertindak lebih untuk "menerjemahkan kebijakan pemerintah ke dalam bahasa yang dipahami umat [Islam]" (Van Bruinessen 1990b: 63). MUI muncul sebagai lembaga berorientasi-negara yang mengingatkan kita pada kantor *penghulu* bentukan Belanda abad ke-19 atau lembaga bentukan raja, *Syaikhul Islam* di Kerajaan Aceh pada abad ke-17. Sebagian besar fatwa MUI dibuat dalam rangka memberi justifikasi Islam bagi kebijakan-kebijakan pemerintah.[2] Akibatnya, kepentingan politik pemerintah senantiasa menjadi pertimbangan penting dari fatwa-fatwa MUI.

Kepentingan politik ini dapat dilihat dalam fatwa, misalnya, menyangkut keluarga berencana dan penggunaan alat intra-uterus (IUD) tahun 1983. Dikeluarkan untuk mendukung kebijakan

pemerintah dalam mengatur populasi, farwa tersebut mendorong umat Muslim untuk mempraktikkan Keluarga Berencana dengan hanya dua anak; dan untuk itu, penggunaan IUD dibenarkan (Mudzhar 1993: 108-114). Dengan fatwa ini, MUI memihak pada pemerintah, mengabaikan penolakan dan perselisihan sebagian kalangan Muslim. MUI berlawanan dengan pandangan kelompok Muslim tertentu yang masih meragukan keluarga berencana dan menentang penggunaan kontrasepsi. Anggota Muhammadiyah dan Persis sangat menentang fatwa tersebut, sementara ulama NU menerimanya meski mereka menolak alasannya. NU mengeluarkan fatwa sendiri berdasarkan argumen tradisional, merujuk pada gagasan al-Ghazali yang menganggap *coitus interruptus* (*'azl*) sebagai praktik yang diperbolehkan (Van Bruinessen 1990b: 65-66; n. 29).

Kedudukan MUI telah berubah, sejalan dengan transformasi politik Indonesia di era Reformasi sejak 1998. MUI beralih dari berorientasi-negara ke berorientasi-umat, seperti tecermin dalam slogan "pelayan *umat*". Meski demikian, sebagaimana dinyatakan Ichwan (2005: 71), kata *umat* dalam slogan MUI masih kabur. MUI harus berurusan dengan keragaman ekspresi keislaman dan kelompok Muslim di Indonesia. Terlebih, dalam situasi seperti itu, MUI tampak lebih condong ke sayap konservatif gerakan Islam. Ini terjadi sejalan dengan fakta bahwa sejak 1998, sebagian didukung Sekretaris Umum MUI yang ketika itu dijabat Din Syamsuddin—kini adalah Ketua Muhammadiyah dan juga Wakil Ketua MUI—keanggotaan MUI diperluas mencakup eksponen-eksponen gerakan Islam selain organisasi Islam arus utama yang telah disebutkan di atas.

Hasilnya, kebanyakan fatwa-fatwa MUI terkini tidak hanya gagal diterima semua kalangan Muslim Indonesia, tetapi mereka malah mendukung aspirasi Islam dari tokoh-tokoh Muslim tertentu [konservatif]. Fatwa MUI mengenai pluralisme dan

liberalisme Islam adalah contoh yang baik untuk disebutkan di sini.[3] Dikeluarkan Juli 2005, MUI menyatakan, gagasan pluralisme dan liberalisme [Islam], yang kian disuarakan kalangan moderat seperti terwakili di antaranya oleh Jaringan Islam Liberal (JIL), berlawanan dengan ajaran Islam dan karena itu dilarang bagi umat Muslim untuk mengikutinya (*Gatra*, Agustus 2005). Dengan fatwa ini, jelas bahwa MUI sangat mendukung sayap konservatif gerakan Islam, menyerang Islam moderat yang dikedepankan oleh ulama muda NU.[4]

Di samping fakta-fakta di atas, kembali pada persoalan otoritas keagamaan, apa yang perlu ditekankan di sini adalah, MUI muncul sebagai sebuah lembaga ulama dengan otoritas keagamaan dalam urusan-urusan Islam, yang berperan dalam pembentukan wacana keislaman di Indonesia kontemporer. Di samping NU, MUI—terlepas dari sifat fatwa yang dikeluarkan—terus menegaskan diri sebagai lembaga nasional dengan otoritas keagamaan semacam itu. MUI dianggap sebagai arena strategis bagi banyak golongan Muslim untuk menyebarkan gagasan-gagasan keagamaan mereka kepada kaum Muslim Indonesia. Dan mereka yang kini semakin mendominasi MUI berasal dari gerakan konservatif, yang sampai taraf tertentu melebihi ketuanya, KH Sahal Mahfudh, yang juga adalah pemimpin tertinggi (*ra'is 'am*) NU.

Selain MUI, Indonesia kontemporer juga menciptakan ruang bagi munculnya pemuka-pemuka Muslim lain, yang di sini disebut dengan ulama independen. Mereka adalah ulama yang debut sosial-intelektualnya tidak berhubungan dengan keterlibatan mereka di lembaga-lembaga ulama seperti NU dan MUI, tetapi lebih pada kemampuan mereka untuk menampilkan pesan-pesan Islam dalam rumusan yang bisa dengan mudah dicerna dan diterima umat Muslim Indonesia. Ulama terkemuka dari Bandung, Abdullah Gymnastiar (l. 1960), adalah contoh yang baik untuk ulama independen. Aa

Gym—demikianlah Abdullah Gymnastiar dikenal luas—tidak seperti ulama yang dikenal umat Muslim Indonesia pada umumnya. Aa Gym tidak mempunyai latar belakangpesantren yang kuat, dan juga tidak datang dari keluarga ulama. Pengetahuan keislamannya kebanyakan berdasarkan pengalaman belajarnya selama setahun di Pesantren Miftahul Huda di Tasikmalaya, Jawa Barat, di bawah bimbingan KH Chaer Affandi (Nur'aeni 2005: 29-30). Namun, karena perumusan pesan-pesan Islamnya dalam bahasa dan ungkapan yang menekankan dimensi moral-etika dari gaya hidup yang kian modern di kalangan Muslim Indonesia—dirumuskan dalam istilah *Manajemen Qalbu* (manajemen spiritual)—ceramah-ceramah publiknya menarik segmen masyarakat Muslim yang luas. Didukung ekspos media, khususnya radio dan televisi, ceramah-ceramah Aa Gym mampu menjangkau pendengar yang lebih luas. Oleh karena itu, dari Pesantren Daruttauhid di Bandung, Aa Gym membangun kariernya sebagai seorang ulama terkemuka dengan ribuan simpatisan dan pengikut di kalangan Muslim Indonesia.

Perlu juga ditambahkan ke dalam gambaran ulama Indonesia kontemporer adalah mereka yang menyampaikan khutbah di masjid, hotel, lapangan umum, serta kantor perusahaan swasta maupun pemerintah. Lebih dikenal dalam istilah Indonesia sebagai *muballigh*, mereka memegang salah satu misi ulama tradisional, menyampaikan ajaran Islam kepada masyarakat Muslim. Di masa kontemporer, sebagian didorong gerakan politik anti-Islam dari Pemerintah Orde Baru, jumlah *muballigh* meningkat tajam. Mereka memilih dakwah, bukan politik riil, sebagai bidang garapnya. Mengarahkan dakwahnya kepada berbagai lapisan sosial Muslim Indonesia—mulai dari elite bisnis dan politik hingga buruh pabrik, dari kota besar hingga ke kampung-kampung—mereka (*muballigh*) ikut berperan dalam perkembangan Islam

di Indonesia kontemporer (Van Bruinessen 1990b: 60-61; juga Meuleman 2001).

Tidak kurang pentingnya untuk disebutkan di sini adalah munculnya perempuan yang terlibat dalam kegiatan-kegiatan *dakwah*. Dengan bantuan fasilitas modern, muncul mereka yang disebut ulama perempuan, yang ikut andil dalam pembentukan wacana keislaman di Indonesia. Seperti yang telah saya tunjukkan (Burhanudin 2002), ulama perempuan merupakan golongan yang semakin penting yang terlibat dalam mendefinisikan Islam bagi umat Muslim Indonesia. Kebanyakan ulama perempuan memulai karier mereka sebagai penceramah di pengajian keagamaan yang diselenggarakan secara khusus untuk perempuan, pengajian majelis taklim. Pada gilirannya, beberapa di antara mereka bahkan muncul sebagai tokoh Muslim terkemuka dan terlibat di bidang urusan keagamaan dan sosial-politik.

Refleksi ke Depan

PEMBAHASAN sebelumnya memberi kita bukti tentang peran penting ulama yang terus bertahan di Indonesia kontemporer. Dengan mengacu terutama kepada pengalaman NU, ulama masih memegang pengaruh kuat di masyarakat Muslim, khususnya dalam kehidupan keagamaan. Kembali lagi ke kasus Gus Dur, kedudukannya sebagai seorang neo-modernis terkemuka membuatnya diterima melampaui domain tradisionalnya di lingkungan NU. Dia dikenal sebagai penyokong pluralisme dan demokrasi di Indonesia. Meski demikian, dukungan ulama sangat penting dalam karier intelektual dan politiknya. Gus Dur sering menyebutkan ucapan-ucapan ulama senior NU, yang disebut "*ulama khos*", sebagai pijakan etis dalam keterlibatannya di dalam urusan sosio-politik dan keagamaan.

Penggunaan istilah *ulama khos* oleh Gus Dur bukan tanpa landasan kuat dalam tradisi Islam Indonesia. Perkataan-perkataan ulama masih diperhitungkan di dalam kehidupan sosial-keagamaan Muslim Indonesia. Survei nasional terkini mengenai Islam dan demokrasi yang dilakukan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta (2004 dan 2006)[5] membukrikan kedudukan penting ulama rersebut. Dari survei rahun 2004—dengan 1.880 responden Muslim dari hampir seluruh wilayah Indonesia—tampak 44,6 persen responden mengatakan bahwa mereka cukup sering mendatangi ulama untuk meminta nasihat keagamaan. Hanya 12,8 persen yang mengatakan tidak pernah mendatangi ulama untuk tujuan tersebut. Persentase ini meningkar dari hasil survei 2006[6] dengan 850 responden dari wilayah-wilayah mayoritas Muslim Indonesia; 63,9 persen responden mengatakan cukup sering meminta ulama memberikan nasihat keagamaan. Persentase yang tinggi ditemukan dalam tingkat kepercayaan responden terhadap perkataan ulama.

Hasil survei tersebut menegaskan arti penting ulama dalam kehidupan Muslim. Meski sebagian besar menyangkut urusan-urusan keagamaan—dari survei 2004, 66,2 persen urusan yang ditanyakan responden adalah seputar isu-isu keagamaan—data statistik di atas menunjukkan bahwa ulama mempunyai peran dan kedudukan strategis dalam masyarakat Muslim. Dan Muslim Indonesia memang masih terikat pada lembaga-lembaga keagamaan dan ulama. Oleh karena itu, tidaklah mengejutkan bahwa mereka yang mampu memimpin lembaga ulama seperti NU mempunyai pengaruh kuat di tengah masyarakat Muslim.

Kedudukan penting ulama demikian mesti dilekarkan pada sejarahnya yang panjang di Indonesia. Sebagaimana yang telah saya tunjukkan melalui keseluruhan pembahasan dalam buku ini, pengalaman historis ulama yang panjang telah membawa

pemuka-pemuka Muslim tersebur untuk muncul sebagai elite sosial-keagamaan dengan kedudukan sentral yang berpengaruh kuat di masyarakat. Hasilnya, di samping para pemuka Muslim baru yang terus meningkat, sebagaimana yang telah dicatat, ulama masih memegang peran penting dalam kehidupan umat Muslim sebagaimana yang terungkap dalam hasil survei di atas.

Dengan demikian, sangat beralasan untuk memasukkan ulama sebagai salah satu faktor penyokong utama dalam pembentukan Indonesia di masa depan. Mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim, sehingga keagamaan mereka menjadi faktor penentu pembentukan gambaran sosial-politik Indonesia di masa depan. Dan ulama, sebagaimana telah ditunjukkan, memegang peranan strategis dalam pembentukan religiositas umat Muslim. Memperhatikan isu-isu terkini terkait demokrasi dalam perpolitikan Indonesia, ulama diharapkan ikut andil dalam memperkuat proses ini. Kenyataannya, kalangan ulama [muda] pada organisasi-organisasi yang berafiliasi baik dengan NU maupun Muhammadiyah, misalnya, telah ikut serta dalam upaya menjadikan demokrasi bekerja dalam perpolitikan Indonesia. Oleh karena itu, bukan pernyataan berlebihan bahwa ulama telah dan akan selalu terlibat, tentunya dengan cara mereka, dalam menentukan arah perkembangan Indonesia masa depan.[]

CATATAN AKHIR

Bab 1: Pendahuluan

1. Data jumlah pesantren berdasarkan laporan Departemen Agama Indonesia. Lihat Departemen Agama RI, *Data Potensi Pondok Pesantren Seluruh Indonesia Tahun 1997* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1997), dan *Daftar Pondok Pesantren Seluruh Indonesia Tahun 2003-2004* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2004).

2. Survei Lembaga Survei Indonesia (LSI) dilaksanakan pada 23-27 Januari 2006 dengan 1.200 responden dari seluruh provinsi di Indonesia. Saya ingin berterima kasih kepada Saiful Mujani, Direktur LSI, dan Fauny Hidayat yang telah memperkenankan saya mengakses hasil survei tersebut.

Bab 2: Islamisasi Negeri di Bawah Angin: Ulama dan Politik Kerajaan

1. Lihat, misalnya, D.G.E. Hall (1981: 221), B.H.M. Vlekke (1981: 67).

2. Penting ditekankan di sini bahwa tahun yang diduga kuat sebagai masa terjadinya konversi Samudera Pasai, 1297, didasarkan pada perbandingan laporan-laporan Marco Polo tahun 1292 yang mana ia mencatat bahwa pada saat itu Samudera Pasai belum berkonversi ke Islam. Para sejarahwan kemudian menyimpulkan Islamisasi berlangsung antara tahun 1292 dan 1297. Untuk pembahasan kritis mengenai teori Islamisasi ini, lihat A.H. Hill (1963: 6-21), juga Hall (1979: 213-231).

3. Untuk biografi pendek dan terpenggal-penggal tentang Raden Patah, lihat de Graaf dan Pigeaud (1985: 41-43) dan Pires (1944: I, 183-184). Perlu dicatat di sini bahwa menurut legenda Jawa, Raden Patah adalah putra raja terakhir Majapahit, Brawijaya. Gagasan ini dikemukakan untuk mendukung tradisi Jawa yang menekankan keberlanjutan sejarah (*historical continuity*) terkait dengan munculnya Demak; bahwa kerajaan Islam Demak adalah pewaris langsung Majapahit.

4. Sembilan wali (*wali sanga*) memiliki arti penting dalam kebudayaan Jawa sebagai ulama atau orang suci, yang berperan dalam mengonversi masyarakat Jawa ke dalam Islam. Jumlah orang suci yang sembilan tadi kemungkinan besar dihubungkan dengan keyakinan kosmologis Hindu-Jawa di mana sembilan merupakan angka penting yang merujuk pada sembilan tempat dari sembilan dewa pelindung yang menguasai arah-arah mata angin pada kompas dalam sistem kosmologi tua (Drewes 1971: 297).

5. *Sejarah Melayu* atau tarikh Melayu dianggap sebagai karya sastra Melayu yang terbaik dan terpenting (Winstedt 1969: 111). Teks ini hampir dipastikan ditulis oleh anggota keluarga Bendahara di Kerajaan Malaka, mungkin Tun Muhammad atau Tun Sri Lanang (Roolvink 1967: 301-12; Iskandar 1967: 38-40). Pendapat ini berdasarkan pengantar manuskrip yang diromawikan oleh W.G. Shellabear (1967: 3), di mana Tun Sri Lanang disebut sebagai pengarangnya, dan dalam pernyataan yang ditemukan dalam *Bustan as-Salatin*, Buku II Bab 12, yang berkaitan dengan silsilah keluarga Kerajaan Malaka, Johor dan Pahang (Iskandar 1967: 40; Grinter 1979: 38). Perihal tanggal penyusunannya, telah disepakati bahwa teks ini selesai tahun 1612 (Winstedt 1969: 158).

6. Kisah Iskandar juga bisa ditemukan misalnya dalam *Misa Melayu, Hikayat Palembang, Hikayat Andalas, Hikayat Aceh,* dan *Undang-Undang Malaka*. Lihat Khalid-Thaib (1981: 227-229).

7. Dalam pendahuluannya, Soeratno (1992: xiii) menganggap bahwa naskah ini hampir dapat dipastikan disusun dalam bahasa Melayu pada abad ke-15, seperti naskah-naskah klasik Melayu lainnya, *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Sri Rama*. Dia kemudian juga mengidentifikasi naskah ini sebagai sebuah apresiasi masyarakat Melayu terhadap kisah yang sama yang berasal dari roman Yunani, *Pseuda Callisthenes*. Untuk tanggal penyusunan teks ini lihat Brakel (1979: 18), dan untuk kajian tekstual terhadap naskah ini lihat Soeratno (1991).

8. Lihat misalnya versi yang telah disunting dari *Babad Tanah Jawi* karya J.J. Meinsma (1884), yang kemudian diterjemahkan oleh M. Ramlan (1975: 1-5). Untuk pembahasan mengenai *Babad* ini, lihat misalnya Ras (1987a; 1992a: 174-213; 1992b: 243-57; 1992c: 258-95), juga Day (1979: 433-50), Ricklefs (1979: 443-54), Wieringa (1999: 244-263).

9. Mengenai gelar sultan, mungkin penting untuk dijelaskan bahwa gelar ini digunakan untuk menandakan kekuasaan politik tertinggi yang belakangan, pada masa Seljuq Agung di abad ke-11. Sebelum masa itu, gelar sultan hanya digunakan untuk penguasa dan raja-raja independen yang menundukkan dirinya pada otoritas efektif kekuasaan pusat. Lihat Lewis (1998: 51-3).
10. Di Nusantara, istilah *daulat* karena itu digunakan sebagai kebalikan dari konsep *durhaka*, tatanan ketidakteraturan yang mengancam kekuasaan raja. Karena biasa menilai penguasa dengan sifat-sifat ketuhanan, maka dengan *daulat*, budaya politik Melayu mengartikan setiap usaha untuk memberontak terhadap penguasa (*durhaka*) sebagai tindakan durhaka terhadap Tuhan sendiri (Kratz 1993: 68-97).
11. Lihat juga karya-karyanya yang lain (1958: 10-23; 1963: 37-49); juga Naguib al-Attas (1969).
12. Lihat misalnya Johns (1963: 41); Rinkes (1909: 39); Winstedt (1947: 30); al-Attas (1970: 406, 455); Drewes (1971: 299-300).
13. Heterodoks bisa dimaknai sebagai *menyimpang dari kepercayaan resmi*. Dalam hal ini, sufisme ortodoks yang digalang oleh Nuruddin al-Raniri mengembangkan konsep tasawuf *'amali*.-Aliran ini lebih menekankan pada praktik amalan harian dan jauh dari unsur filosofis seperti yang diajarkan oleh Ibnu Arabi, al-Jili, dan Hamzah Fansuri dalam konteks Nusantara. Hubungan patron-klien antara Raniri dengan Raja Aceh, Sultan Iskandar Tsani, di kemudian hari menyebabkan posisi Fansuri terdesak—bahkan mengancam keselamatan jiwanya. [editor].
14. Azra (2004: 58) menyebut sejumlah sarjana Aidarus yang melakukan perjalanan ke Nusantara, seperti Abdurahman bin Musthafa al-Aidarus (wafat 1780), yang kemungkinan besar melakukan kontak dengan Husain bin Abu Bakar al-Aidarus dari Batavia (wafat 1798), seorang sarjana sufi terkemuka lainnya dari keluarga Aidarus di Nusantara. Nama lain yang juga penting disebut adalah Muhammad Jilani bin Hasan Muhammad al-Humaidi, paman al-Raniri, yang pernah melakukan kunjungan singkat ke Aceh sebagai seorang guru.
15. Untuk pembahasan mengenai peristiwa dramatis ini, lihat juga Daudy (1983: 41) dan Hasymi (1983: 109), tuduhan al-Raniri terhadap para pengikut *wujûdiyah* dapat ditemukan dalam karyanya *Tibyân fî Ma'rifah al-Adyân* (Voorhoeve 1955: 5).
16. Permintaan fatwa ini dapat ditemukan dalam sebuah manuskrip di Perpustakaan Universitas Leiden (Cod. Or. 2467 [5660], fols 12-31). Lihat Azra (2004: 64-5) dan Voorhoeve (1951: 365-8).

17. Untuk studi-studi tentang karya-karya intelektual dan pemikiran al-Sinkili, lihat misalnya Rinkes (1909); Riddle (1990) dan Harun (1998) mengenai karyanya *Tafsîr Tarjumân al-Mustafîd*; Voorhoeve (1952) mengenai karyanya *Bayân Tajallî*, dan Fathurahman (1999) mengenai sufismenya dalam karyanya *Tanbîh al-Mashi*.

18. Selain dari Nusantara, al-Sinkili juga mempunyai murid dari Semenanjung Malaya. Dia adalah Abdul Malik (Abdul Malik bin Abdullah, 1678-1736), juga dikenal sebagai Tok Pulau Manis di Trengganu. Muridnya yang lain, yang hampir dipastikan berasal dari Turki, Baba Dawud (Dawûd al-Jawi al-Fansuri bin Ismail bin Agha Ali al-Rumi), dilaporkan memberikan sejumlah tambahan terhadap karya al-Sinkili *Tarjumân al-Mustafîd*. Lihat Azra (2004: 86).

19. Untuk menyebut beberapa contoh, studi-studi tentang al-Maqassari adalah Abu Hamid (1990), Tudjimah (1987), Massiara (1983), Lubis (1996), dan Feener (1999: 112-31).

20. Dalam studinya tentang kerajaan-kerajaan Melayu, Gullick menghubungkan pengaruh Islam dengan kantor *Qâdî*, dalam arti bahwa karena "di sana tidak ada Kathi ... hingga masa proteksi Inggris", dia menyimpulkan bahwa Islam "sampai taraf tertentu bukanlah 'agama kerajaan'" ... dan "doktrin hukum Islam" tak pernah menjadi "hukum yang berlaku". Lihat juga Milner (1984: 23).

21. Lihat juga Van Bruinessen (1995a: 170), Azra (1992: 81).

22. Untuk pembahasan mengenai hierarki *penghulu*, lihat juga van den Berg (1886: 31).

23. Penting untuk dijelaskan di sini bahwa kantor-kantor *penghulu* di Kerajaan Yogyakarta, Surakarta, dan Cirebon, menjadi suatu jabatan turun-temurun yang diwariskan dari ayah ke anak. Tapsir Anom V (1873-1936), sebagai contoh, adalah generasi keempat keluarga *penghulu ageng* di Kerajaan Surakarta. Jabatan itu kemudian dilimpahkan kepada putranya, Tapsir Anom VI. Untuk pembahasan lebih lanjut, lihat juga Darban (1980: 205).

24. Untuk informasi singkat mengenai naskah ini, lihat Voorhoeve (1957: 204-5); Benhrend (1998: 468); lihatjuga Azra (1994: 173).

25. Selain Makkah, raja-raja Banten memiliki hubungan yang intens dengan negara-negara Barat, karena mereka sering mengirim surat kepada raja-raja mereka. Untuk pembahasaan tentang hal ini, lihat juga Pudjiastuti (2002).

26. Ada dua versi *Taj al-Salat'n* yang telah dilatinkan: yang pertama ditulis dan disunting oleh Khalid Hussain (1992), dan yang lainnya oleh Jumsari

Jusuf (1970). Untuk keperluan studi ini, saya memilih dua versi yang dilatinkan oleh Khalid Hussain.

27. Al-Mawâhib, hal. 75-76.
28. *Ibid*, hal. 84-85.
29. Grinter mencatat sejumlah karya yang dirujuk al-Raniri dalam karyanya *Bustan* adalah: *Kitâb Qishâsh al-Anbiyâ'* karya al-Kisa's, yang juga diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dan bahasa lain di Nusantara, *Kisâs al-Anbiyâ'* (Winsendt 1969: 4); *Kitâb Daqâ'iq al-Haqâ'iq* karya al-Ghazali, yang membahas tentang teologi Islam; *Irsyâd al-'Ibâd* karya seorang sarjana Baghdad, Najmuddin al-Baghdadi (w. 1122); dan *Jawâmi' al-Kalim fi al-Mawâ'iz wa al-Hikâm* karya Ali Muttaqi al-Burhanpuri (1480-1567). Sementara pembahasan mengenai panduan bagi penguasa (buku III, IV, V, dan VIII), al-Raniri secara luas menggunakan karya al-Ghazali, *Nasîhat al-Mulûk* dan *Ihyâ' 'Ulûm al-Din.*

Bab 3: Membangun Ranah: Ulama di Negeri Bawah Angin yang Berubah

1. Reid (1993a: 275) menyatakan bahwa Sultan Agung mengkhawatirkan ancaman serius dari VOC di Batavia, yang membuatnya menolak bergabung dengan Iskandar Muda dari Aceh untuk melawan Portugis di Malaka. Sumber Inggris menyebutkan bahwa sejak awal tahun 1619, Sultan Agung sudah mengatakan kepada para bangsawannya akan potensi bahaya VOC, benteng orang-orang Belanda, yang digambarkan "bukan sebagai raja, bukan pula negarinya, tapi sebagai musuh".
2. Untuk pembahasan yang lebih terperinci tentang serangan militer Sultan Agung ke Batavia, lihat de Graaf (1958: 145-155); Ricklefs (2001: 52-53).
3. Untuk pembahasan yang lebih terperinci mengenai Aceh di bawah Iskandar Muda, lihat Lombard (1986), dan Dasgupta (1962). Lihat juga Reid (1993a: 275); Ricklefs (2001: 38-39).
4. Sistem penyebaran kekuasaan di Aceh oleh Iskandar Muda dilakukan di berbagai tingkatan: di tingkatan pertama dia membuat *sagi*, federasi tingkat kedua, *uleebalang* (Melayu: *hulubalang*), dan unit yang lebih kecil, *mukim*, di bawah *uleebalang*. Selain itu, dia mengangkat ulama menjadi pemimpin yang bertanggung jawab di *mukim*, yang kemudian dikenal sebagai *imam* (Ito dan Reid 1985: 203); untuk pembahasan yang lebih terperinci mengenai sistem kekuasaan Aceh di abad ke-19, lihat Snouck Hurgronje (1906, 1: 88). Pembahasan tentang *imam* akan dibahas kemudian.

5. Untuk pembahasan tentangpenaklukan VOC atas Gowa-Tallo, lihat Andaya (1981: 130-133); Reid (1993a: 278-280); Villiers (1990: 155-156); Ricklefs (2001: 77-79).

6. Sultan Abdul Fattah Ageng dikenal dengan kebijakannya yang tegas dalam menerapkan hukum Islam di dalam kerajaan, bahkan tanpa mengompromikan kepentingan perniagaannya. Dia, misalnya, melarang dengan hukuman tegas konsumsi opium dan minuman beralkohol. Lihat Schrieke (1957: 241).

7. Sultan Abdul Fattah Ageng terlibat aktif dalam upaya-upaya membentuk persekutuan anti-Belanda di kalangan pemuka Muslim Nusantara. Dia mengirimkan duta kepada Sultan Hasanuddin dari Gowa-Tallo Makassar sekitar tahun 1655, menyatakan bahwa Banten berniat menyerang VOC di Batavia. Di waktu yang sama, semangat anti-Belanda diduga muncul di kalangan pemimpin Muslim. Sultan Hasanuddin di tahun 1654 memberi tahu wakil Portugis bahwa, terinspirasi oleh surat dari kadi Makkah, kerajaan-kerajaan Islam Nusantara—Aceh, Johor, Mataram, Banten, dan Makassar—berjuang untuk mengusir Belanda dari wilayah kekuasaan Islam di Nusantara. Lihat Reid (1993a: 320).

8. Snouck Hurgronje (1906: II, 89-90) mengidentifikasi Aceh pada periode setelah dipimpin oleh raja perempuan terakhir di tahun 1699 sebagai basis historis bagi *Hikayat Pocut Muhammad*. Ini adalah saat di mana istana kerajaan tak hanya menjadi institusi simbolis, tapi juga mengalami kekacauan tatanan. Sebelas penguasa yang tak saling bertalian memerintah dari tahun 1699 sampai 1838 di Aceh, datang dari berbagai asal-usul etnis, yang membuat Kerajaan Aceh menjadi tak stabil, baik secara politik maupun ekonomi. Untuk pembahasan ini, lihat juga Abdullah (1986: 92-93).

9. Di sini saya menggunakan istilah *pesantren* untuk semua pusat pembelajaran Islam baik *dayah* maupun *surau*, kecuali dalam pembahasan yang spesifik dan tentang lembaga-lembaga tertentu di suatu wilayah tertentu.

10. Berdasarkan catatan perjalanan Beaulieu (1666), Reid (1993a: 299) menulis bahwa penguasa Aceh, kemungkinan besar selama masa kelaparan tahun 1606-1608, bukan hanya melarang menanam lada, tapi juga memerintahkan untuk merusak tanaman lada di sekitar ibu kota.

11. Istilah "*dayah*"—terkadang dilafalkan juga dengan *de'ah* atau *dee'ah*—agaknya diturunkan dari bahasa Arab, *zâwiyya*, secara harfiah berarti "sudut". Bagi sejumlah sarjana Aceh sekarang ini, *dayah* diyakini telah ada di awal proses masuknya Islam di wilayah itu. Lihat misalnya Hasjmi (1975: 5-38); Amiruddin (1994: 41-42); dan lihat juga Snouck Hurgronje

(1906 I: 63-64). Cukup mengejutkan bahwa Snouck Hurgronje tidak memberikan penjelasan yang terperinci tentang keberadaan *dayah.*

12. *Teungku* adalah gelar orang Aceh yang diberikan kepada orang yang diakui memiliki keunggulan dalam wawasan keislaman. Gelar ini sama dengan ulama atau kiai di Jawa. Lihat Snouck Hurgronje (1906: I, 70-71); juga Amiruddin (1994: 3-4).

13. Ito dan Reid (1985: 203) menyatakan bahwa Iskandar Muda mengangkat *imam* untuk mengemban tanggung jawab atas *mukim*, unit wilayah distrik dalam pengertian modern, sebagai pengawas atas kekuasaan *uleebalang*, kepala wilayah yang terdiri dari berbagai *mukim*. Dalam hal ini, saya berpendapat bahwa kebijakan Iskandar Muda yang sama juga diterapkan dalam pendirian *dayah*.

14. *Desa Perdikan* (arti harfiahnya "desa yang dibebaskan dari kewajiban pajak atau upeti") datang dari tradisi politik Jawa pra-Islam, khususnya kerajaan Hindu-Buddha di Majapahit, dan merupakan tanah pemberian yang diberikan oleh para penguasa kepada para pemuka agama untuk tujuan keagamaan. Keberadaan *desa perdikan* berlanjut selama masa Islam di Kerajaan Mataram dengan fungsi yang hampir sama. Untuk pembahasan yang lebih terperinci mengenai *desa perdikan*, lihat misalnya Schrieke (1919: 319-432): Fokkens (1886: 477-517); juga Steenbrink (1984: 165-172).

15. Sumber-sumber arsip istana Mataram Yogyakarta dari abad ke-18 menunjukkan bahwa urusan-urusan keagamaan merupakan salah satu perhatian utama para penguasa Jawa, seperti: pembayaran zakat oleh istana kepada sejumlah kelompok keagamaan, bantuan bagi para haji dari Jawa ke Makkah, pemberian dana untuk memperbaiki masjid di wilayah kekuasaan kerajaan, dan memberikan sawah kepada sejumlah agamawan. Lihat Carey (1980: 170-176).

16. Dalam kasus ini, Fokkens melihat *desa perdikan* mencakup *desa pakoentjen* (desa yang bertanggungjawab menjaga makam para petinggi bangsawan dan keluarga kerajaan), dan *desa keputihan* (desa yang menjadi pusat komunitas keagamaan). Kedua jenis desa yang disebutkan tadi telah ada di Jawa, khususnya di masa Kerajaan Mataram, dan mempunyai kedudukan istimewa yang sama dengan yang digolongkan ke dalam *desa perdikan*.

17. Dalam jangka waktu tertentu, pesantren juga menggelar pendidikan keislaman bagi para petinggi kerajaan Jawa (*priyayi*), lebih tepatnya lagi bagi putra kalangan *priyayi*. Pendidikan di pesantren merupakan salah satu bagian pokok dalam perjalanan menjadi *priyayi*. Lihat Moertono (1968: 96-97; juga Abdullah (1987: 93-96).

18. Raffles (1978: II, 3) menulis bahwa ulama memperoleh bayaran tertentu dari hasil bumi, dan dibayarkan biasanya dalam musim tertentu serta pada kesempatan tertentu, seperti khitanan, pernikahan, perceraian, atau pemakaman. Crawfurd (1820: II, 266), lebih jauh, menyebutkan bahwa ulama berhak atas sebagian kecil hasil panen, yang diistilahkan dengan derma (*zakâ*).

19. Wilayah pesisir barat Minangkabau yang pertama kali terislamkan adalah Tiku, pelabuhan dagang yang utama; Pariaman dan Ulakan mengikuti setelah ditetapkannya pengawasan Aceh atas pantai tersebut. Untuk pembahasan yang lebih terperinci mengenai topik ini, lihat juga Azra (2003: 43-44); Winstedt (1917: 170-175).

20. Penting untuk ditegaskan di sini, jenis hubungan antara *rantau* dan *darek*, yang menunjukkan pertentangan dan penyesuaian antara Islam dan kebiasaan setempat (*adat*), dan merupakan salah satu ciri utama dinamika dan perkembangan Islam di Minangkabau. Untuk pembahasan yang menyeluruh tentang hal ini, lihat Abdullah (1966: 1-24; dan 1971: 1-25).

21. Dobbin (1983: 121) menyatakan bahwa praktik-praktik sufi dengan penyebutan nama Tuhan berulang-ulang, bernyanyi, dan menari dengan musik adalah juga di antara praktik agama perdukunan. Lihat juga Winstedt (1969: 20-25); Rinkes 1909: 9-10).

22. Kutipan di atas berasal dari *Hikayat Jalaluddin*, satu-satunya naskah Melayu yang memuat sejarah Islam di Minangkabau. Dalam *Hikayat* ini, Faqih Saghir Sami' Syaikh Jalaluddin Ahmad Kuto Tuo menghubungkan sejarah Islam dari masa ketika pertama kali diperkenalkan kepada masyarakat Minangkabau hingga masa pembaruan Islam oleh gerakan Padri. Naskah ini kemungkinan ditulis pada 1824 dalam bahasa Melayu. Studi-studi tentang naskah ini, lihat J.J. Hollander (1857); juga Steenbrink (1984: 37-43).

23. Mesti dicatat bahwa pada saat Syaikh Burhanuddin mendirikan Tarekat Surau Ulakan, di Minangkabau telah muncul tarekat sufi lain, yaitu Tarekat Naqsyabandiyah dan Qadiriyah. Tarekat Naqsyabandiyah kemungkinan besar didirikan pada dekade pertama abad ke-17 oleh seorang ulama dari Pasai. Tarekat ini menyebar terutama di Lima Puluh Koto dan Tanah Datar. Tarekat lainnya, Qadiriyah, terutama berpusat di wilayah pesisir pantai dan Agam. Lihat Azra (2003: 63-64); Dobbin (1983: 121); juga Steenbrink (1984: 177-185).

Bab 4: Jaringan Timur Tengah dan Menguatnya Diskursus Islam Berorientasi-Syariat

1. Istilah "Jawa" digunakan merujuk pada Muslim Asia Tenggara yang belajar di Makkah. Selain wilayah-wilayah yang kini Indonesia dan Malaysia, istilah ini juga mencakup wilayah Patani di Thailand Selatan, Brunei, Filipina, Kamboja, dan Myanmar. Untuk pembahasan tentang Jawa, lihat Snouck Hurgronje (1931: 215); juga Mansurnoor (1998: 178-209).
2. Untuk biografi singkat Syaikh Dawud Sunur dan karya-karya intelektualnya, lihat juga Arnold Snackey (1888); Iskandar (1996: 444-52).
3. Untuk pembahasan tentang karya-karya Nawawi, lihat Hafiduddin (1987: 39-56); Wijoyo (1997: 92-105); juga Riddell (2001: 193-200).
4. Penting untuk dicatat di sini bahwa kebanyakan ulama pesantren di saat yang sama juga merupakan pengikut dan bahkan pemimpin tarekat-tarekat sufi, terutama Qadiriyah-Naqsyabandiyah. Lihat Kartodirdjo (1966: 157-65), van Bruinessen (1995b: 177), Dhofier (1982: 135-47).
5. Lihat juga Metcalf (1982: 198-234); Khalid (1994: 187-200); Messick (1996: 115-131); juga Fauzi (1990) untuk pengalaman Islam Maroko.
6. Untuk daftar kitab-kitab al-Azhar selengkapnya lihat Heyworth-Dunne (1939: 41-84).
7. Kitab-kitab *surau* yang terdaftar dalam manuskrip ini dibuat berdasarkan informasi yang diterima A.V. van Os dari informan lokalnya di Sumatera Barat setelah ia membuat beberapa pertanyaan tentang pendidikan Islam di wilayah itu. Dari informasi yang diberikan, jelas bahwa informan tersebut cukup akrab dengan kitab-kitab di *surau* dan pendidikan Islam di wilayah itu. Dalam hal ini, saya berterima kasih kepada salah satu sahabat saya di Leiden, Suryadi, yang menginformasikan saya perihal manuskrip tersebut.
8. Untuk pembahasan tentang karya-karya Nawawi, lihat Sarkis (1928): Brockelmann (1938: 885-8); Snouck Hurgronje (1931: 271); Mulyati (1992: 43-8); Wijoyo (1997: 92-105).

Bab 5: Kolonialisme dan Pembentukan Elite Muslim Baru

1. Perlu disebutkan di sini bahwa kebanyakan ulama pada masa itu menjadi pemimpin tarekat sufi, khususnya Qadiriyah-Naqsyabandiyah, disamping sebagai guru agama di pesantren. Dengan demikian, peningkatan jumlah tarekat itu menandai kebangkitan kembali Islam di Hindia Belanda pada abad ke-19. Lihat Kartodirdjo (1966: 157-165), Dhofier (1982: 135-147) dan Zulkifli (2002).

2. Untuk pembahasan tentang Gerakan Padri, lihat Dobbin (1983; 1974: 319-45), Steenbrink (1984: 32-44), Azra (1990: 64-85) dan Laffan (2003: 30).
3. Untuk kajian menyeluruh mengenai Tarekat Syattariyah di Minangkabau, lihat Fathurahman (2003).
4. Untuk kajian yang luas tentang Perang Aceh, lihat van 't Veer (1985); Alfian (1987).
5. Surat Teungku Cik di Tiro ini, tertanggal 1885, dicetak ulang dalam "En Atjehsche Proclamatie" *IG* (1885: I, 665-7), lihat juga Alfian (1987: 152-61). Tanpa menyebutkan Imam Mahdi, kampanye untuk berperang juga tampak jelas dalam surat ulama Aceh lainnya, Banta Muda Tuanku Hasyim bin Tuanku Nadir, tertanggal 18 April, 1871 (Frijling 1912: 23-6; Bakar 1978).
6. Judul lengkapnya adalah *Nasîhah al-Muslimîn wa Tadhkîrah al-Mu'minîn fî Fadâ'il Jihâd fî Sabîl Allâh wa Karâmah al-Mujâhidîn fî Sabîl Allâh*. (2004: 140-1). Untuk informasi mengenai karya ini, lihat van Ronkel (1913: 139-40) dan Azra (2004: 140-1). Mengenai pembahasan tentang al-Palimbani, lihat juga Abdullah (1983).
7. Penerima surat-surat tersebut masing-masing adalah Pangeran Mangkubumi atau Hamengkubuwono I, Prabu Jaka alias Pangeran Singasari, putra Amangkurat IV (1719-1726), dan Pangeran Paku Nagara atau Mangkunagara. Untuk pembahasan mengenai surat-surat tersebut, lihat Drewes (1976: 267-92), Ricklefs (1974: 150-4) dan Azra (2004: 141-3).
8. Untuk pembahasan yang luas mengenai jaringan intelektual Dawud al-Fatani dengan Timur Tengah lihat juga Abdullah (1999) dan Azra (2004: 122-6).
9. Korespondensi ini dapat ditemukan dalam ARA, A. 74, kotak 148. Lihat juga van Koningsveld (1989: 67-70); Laffan (2003: 54-5).
10. Penting untuk dijelaskan di sini bahwa buku karya Snouck Hurgronje, *Mekka*, aslinya ditulis dalam bahasa Jerman, dan terdiri atas dua jilid; *Mekka: Die Stadt un Ihre Herren* (Leiden: Brill, 1888), dan *Mekka: Aus dem Heutigen Leben* (mit Bilder-Atlas), (Leiden: Brill, 1889). Dalam hal ini, seluruh referensi dibuat ke dalam edisi bahasa Inggris yang diterjemahkan oleh J.H. Monahan, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning of the Moslem of the East Indian-Archipelago* (Leiden: Brill, 1931).
11. Untuk argumen Snouck Hurgronje mengenai isu ini, lihat karyanya (1910: I, 364-80; 1913; IV, 361-91), Bosquet dan Schacht (1957), juga Van Dijk (2002: 55-64).

12. Informasi seputar Surat Keputusan Raja tentang *priesteraad* dapat ditemukan dalam satu bundel di dalam ARNAS (Bt. 2 Juni 1882, N. 11). Lihat juga Steenbrink (1984: 220-221).
13. Lihat Laffan (2003: 81) dan Steenbrink (1993: 78-9). Untuk pembahasan yang luas mengenai kehidupan dan karier Holle di Hindia Belanda, lihat van den Berg (1998).
14. Hubungan yang hangat dan panjang antara Moesa dan Holle kemudian diceritakan oleh salah seorang putra Moesa, Raden Demang Soerja Nata Legawa (1897); lihat juga Danoeredja (1929), yang mengumpulkan korespondensi dari keluarga Moesa dari tahun 1882 hingga 1885: dan juga Levyssohn (1888).
15. Harus dicatat di sini bahwa naskah tersebut memang telah dijadikan identitas sosial-budaya dan politik komunitas-komunitas tertentu. Untuk pembahasan tentang makna sosiologis dan historis dari naskah itu, lihat juga van Dijk 2004.
16. Judul lengkapnya adalah *Gendingan Danding Sunda Birahi Katut Wirahmana* (Nyanyian Cinta Sunda dalam Sajak). Karya ini adalah salah satu karya terpenting Hasan Moestapa, berisi sebagian besar pemikiran mistisnya. Lihat Jahroni (1999).
17. Rekomendasi Snouck Hurgronje kepada Hasan Moestapa dapat ditemukan dalam suratnya tanggal 26 Oktober 1892, kepada Gubernur Aceh (Gobee dan Adriaanse 1957: I, 31).
18. Di sini saya merujuk pada edisi Inggris *Acehnese*, yang diterjemahkan oleh O'Sullivan dari versi aslinya dalam bahasa Belanda, *De Atjehers* (1893-1894).
19. Judul lengkapnya adalah *Java, geographisch, ethnologisch, historisch*, (1875-1882), dalam tiga jilid. Buku ini kemudian dimunculkan kembali dalam edisi revisi dengan judul yang sama, disunting oleh John. F. Snelleman dan J.F. Niermeyer, dalam empat jilid (1896-1907). Lihat Boland dan Farjon (1983: 14-5 dan 142).
20. Surat K.F. Holle kepada P.J. Veth ini, tertanggal 16 November 1874, dapat ditemukan dalam BPL. No. 1756, Perpustakaan Universitas Leiden. Lihat juga Moriyama (2003: 28).
21. Dalam suratnya kepada Snouck Hurgronje ini, tertanggal 12 Februari 1911, Moestapa menulis bahwa dia berjanji akan menulis, atas perintah Hurgronje, tentang hal-hal yang menyangkut tradisi dan kebiasaan (*adat*) masyarakat Sunda (Cod. Or. 8952). Moestapa menyelesaikan karyanya setahun kemudian, dan dia mengantarkan naskahnya yang telah selesai itu kepada Hazeu untuk diterbitkan.

22. Surat Edaran ini ditulis oleh Haji Soelaiman menyusul pemberontakan Banten tahun 1888, di mana ulama dan sejumlah kecil penghulu terlibat dan kemudian ditahan (Kartodirdjo 1966: 344-7). Oleh karena itu, surat edaran ini mengandung enam pokok: meminta ulama untuk mematuhi perintah penjajah, menerima kekuasaan penjajah, menghindar dari mengajarkan ajaran-ajaran yang salah kepada para santri, menyadarkan masyarakat untuk membayar pajak kepada pemerintah, melaksanakan kewajiban agama, dan bersyukur kepada Tuhan atas berkah hidup di bawah Pemerintah Kolonial Belanda. Surat Edaran ini dapat ditemukan di Perpustakaan Nasional, Jakarta (104 A KFH 1/7). Lihatjuga Hisyam (2001: 90-2).

23. Ini adalah judul tulisan Snouck Hurgronje dalam *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (14-16 Oktober 1886), di mana dia menulis, dikutip dari Laffan (2003: 87), bahwa "orang Arab seperti Othman bin Jahja lebih berharga daripada sekian bupati peminum-anggur dan 'berpikiran-bebas'". Lihat juga Snouck Hurgronje (1924, IV: 69-83).

Bab 6: Menjadi Komunitas Berbeda: Dimensi Historis-Sosiologis Pesantren

1. Saleh Darat menyatakan dalam karyanya, *Majmû'at*, "dari *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* [yang saya rujuk] dalam [pembahasan] tentang hal-hal dan kebijaksanaan (*hikma*) dalam perkawinan (*nikâh*), kearifan shalat (*shalâ*), dan tentang haji (al-Samarani 1899: 396; lihat juga Salim 1994: 114).

2. .*Sorogan* adalah sejenis pengajaran pribadi, di mana seorang murid mendatangi seorang ulama yang membaca sejumlah naskah Arab dan menerjemahkan, kata per kata, ke dalam bahasa mereka. Dalam hal ini, sang murid harus mengulangi dan menerjemahkan bagian tersebut setepat mungkin. Sementara itu, dalam *bandongan*, seorang ulama membaca dan menerjemahkan sejumlah bagian kitab untuk sejumlah santri yang membentuk lingkaran (*halaqah*), mendengar dan menuliskan terjemahan yang diberikan ulama.

3. *Barakah* berasal dari kata Arab *barakah*, berarti "keberkahan" dari Tuhan. Dalam tradisi pesantren, *barakah* berkembang maknanya menjadi ganjaran (*reward*) Tuhan yang diberikan kepada santri melalui ulama atau kiai mereka.

4. Berdasarkan penelitian lapangannya di Kudus, Rachman (1997: 195, n. 317) menyatakan bahwa kitab-kitab Asnawi pasti disimpan oleh orang-orang tertentu di Kudus. Salah satu informannya mengatakan bahwa dia telah membaca kitab tersebut sebelum dia meminjamkannya kepada

murid-murid Asnawi Kudus lainnya, namun murid tersebut tak pernah mengembalikannya.

5. Masjid al-Aqsha di Kudus dinamai mengikuti Sunan Kudus, salah satu dari sembilan wali (*wali sanga*) yang berperan memperkenalkan Islam kepada masyarakat Kudus. Oleh karena itu, masjid ini mempunyai sejarah panjang dan telah menjadi bagian tak terpisahkan dari umat Muslim di wilayah tersebut. Untuk pembahasan mengenai Sunan Kudus dan masjid ini, lihat Salam (1986) dan Syafwandi (1985). Masjid ini hampir dipastikan telah meningkatkan otoritas Asnawi saat ia menjadikannya sebagai tempat ceramahnya dan tempat belajar umat Muslim Kudus.

6. *Modin* pada abad ke-19 di Jawa digunakan untuk menunjukkan pejabat keagamaan di tingkat desa, satu tingkat di bawah *penghulu* kabupaten, atau *naib*. *Modin* bertanggung jawab menangani urusan-urusan keagamaan penduduk desa, seperti menemani pengantin wanita dan pengantin pria kepada *naib* dan membantu mempersiapkan pernikahan. Di sejumlah wilayah di Jawa, muncul berbagai nama untuk *modin*, seperti *kaum*, *lebe*, atau *amil*. Lihat Hisyam (2001: 36).

7. Perlu disebutkan di sini, konversi ke Islam orang-orang Tengger telah dilaporkan pemerintah Belanda. Kasus-kasus berbeda muncul dalam laporan tersebut: (1) perpindahan agama secara besar-besaran dari penduduk desa Wonokerto; (2) perpindahan agama perseorangan dari Pak Kamidin, penduduk desa Wonoroto yang beralih memeluk Islam atas kehendaknya sendiri; (3) perpindahan agama yang berhubungan dengan pengangkatan seorang Muslim (Raden Danukromo dari Bagelan) menjadi kepala desa Sedahang di Wonokriti; (4) sebagai akibat dari interaksi sosial dan perkawinan dengan imigran-imigran yang datang ke Tengger, tepatnya desa Tosari, mengikuti pendirian sebuah hotel di wilayah tersebut; dan (5) dihubungkan dengan otoritas dan pengaruh keagamaan seorang penghulu di Sukapura. Untuk laporan dan pembahasan tentang konversi ini, lihat La Chapelle (1899: 32-54); Steenbrink (1984: 78-85).

Bab 7: Munculnya Arena Baru: Hindia Belanda Modern dan Jaringan yang Berubah

1. Hoesein Djajadiningrat menyelesaikan studinya di Universitas Leiden dan memperoleh gelar doktornya dengan predikat *cum laude* tahun 1913 atas disertasinya tentang naskah Sunda *Sedjarah Banten*, *Critische beschouwing van de Sedjarah Banten: bijdrage ter kenschetsing kvan de Javaansche geschiedschrijving* (1913). Disertasi ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dengan judul *Tinjauan Kritis tentang Sejarah Banten* (1983). Untuk pembahasan lebih lanjut, lihat

Pijper (1961: 4019); Boland dan Farjon (1983: 32-3); dan Suminto (1985: 152-3).

2. Meski demikian, semangat Kartini tetap hidup, melambangkan emansipasi wanita Indonesia. Dan Abendanon memberikan penghormatan khusus untuknya. Pada 1911, dia menerbitkan surat-surat yang ditulis Kartini kepada istrinya, mengungkapkan cita-citanya akan pencerahan kaum perempuan dari kelasnya, antara 1899 dan 1904, dengan judul *Door duisternis tot licht*. Buku ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Habis Gelap Terbitlah Terang*, pertama kali diterbitkan tahun 1938 dan kemudian dicetak ulang berkali-kali oleh Balai Pustaka dan penerbitpenerbit lainnya.

3. Perlu ditekankan di sini bahwa dalam perkembangannya, majalah *Medan Priyayi* tidak lagi menjadi forum bagi priyayi. Seperti diungkapkan semboyannya, ia berkembang menjadi suara "semua para penguasa [pribumi], bangsawan, dan intelektual, priyayi, pedagang pribumi, para pejabat, dan pedagang dari golongan bawahan yang memiliki kesamaan [dalam status] dengan anak-anak negeri di seluruh Hindia Belanda". Lebih jauh, *Medan Priyayi* kemudian berubah menjadi suara orang-orang yang tertindas di Hindia Belanda. Lihat Shiraishi (1909: 33-4). Untuk biografi Tirtoadisurjo, lihat Toer (1985).

4. Ahmad Soorkatie lahir di Pulau Arqû, dekat Dongala, Sudan. Dia berharap dapat melanjutkan studinya di al-Azhar, Kairo, Mesir, namun berhubung penutupan perbatasan Sudan dengan Mesir di masa rezim Mahdist (1885-1898), perjalanan terencana ke Kairo seperti itu menjadi amat sulit. Oleh karena itu, dia pergi ke Hijaz saat berusia 24 tahun dan belajar di Madinah selama empat tahun (1896-1900) dan delapan tahun di Makkah (19001908). Dia adalah murid ulama Makkah, Syaikh Muhammad Husain bin Yusuf Khayyat yang menjalin hubungan dengan Muslim Melayu dan Sumatera. Selama studinya di Hijaz, Soorkatie bersentuhan dengan reformisme Islam Kairo, terutama melalui *al-'Urwah al-Wutsqâ* dan *al-Manâr*. Di tahun 1911, setelah menjadi ulama dan guru yang terkenal di Makkah, dia direkrut oleh Mufti Syafi'i di Makkah, Husain bin Muhammad al-Hibsyi (wafat 1912) dan dikirim ke Batavia. Untuk kehidupan dan karier Ahmad Soorkatie, lihat Abu Shouk (2002: 203-17); Mobini-Kesheh (1999: 54-6); Laffan (2003: 190); Noer (1973: 73-8); Bluhm-Warn (1997: 293-308).

5. Untuk biografi Ahmad Khatib, lihat juga Hamka (1958: 230-6); Nazwar (1983: 11-8); Saeran (1981: 16-22); Djaja (1966: 567-69).

6. Untuk pembahasan yang luas mengenai budaya cetak, lihat Eisenstein (1979: bab dua); Fauzi (1990).

7. Juga tergolong sebagai generasi pertama komunitas Jawi di Makkah yang belajar di al-Azhar adalah Ahmad bin Muhammad Zain bin Musthafa al-Fatani (lahir 1856), salah seorang ulama Patani abad ke-19 (Matheseon dan Hooker 1988: 29-30), dan To' Kenali atau Muhammad Yusof (Salleh 1975: 87-100), tokoh Majelis Ulama terkemuka di Kelantan, Malaysia (Roff 1975: 101-152). Seperti Thaher Djalaluddin, mereka terlibat menyebarkan reformisme Islam Kairo di negari asal mereka masing-masing.

8. Daftar siswa al-Azhar dapat ditemukan dalam ARA A-190, kotak 453-54. Daftar ini memuat informasi nama-nama siswa, tanggal lahir, daerah asal, dan tanggal kedatangan di Kairo. Dari daerah asal mereka, tampak bahwa 50 siswa (dari 97 siswa yang ada di daftar) berasal dari Sumatera (Padang, Medan, Bengkulu, Lampung, Palembang), dan Kalimantan (Sambas). Sisanya berasal dari Banten, Batavia, dan Solo di Jawa.

9. Lihat contohnya *Neratja* (vol. 2, No. 44, 31 Juli 1912; vol. 3, No. 63, 11 Desember 1912); lihat juga *Pengasoh* (vol. 7, No. 159, November 1924); lihat juga Othman (1994: 228).

10. Ini benar, misalnya melalui pengalaman Basyuni Imran. Lama tinggal di Makkah dan terlibat dalam permintaan fatwa kepada Rasyid Ridha melalui *al-Manâr*, dia menghubungi Ridha setibanya di Suez Desember 1910. Setelah di Kairo, Basyuni Imran (beserta saudaranya Fauzi dan temannya Ahmad Sa'ud) diterima oleh Salih Ridha, yang membawa mereka ke tempat tinggal saudaranya sebelum mereka bisa menemukan akomodasi di Kairo (lihat Laffan 2003: 138; Pijper 1984: 144-5). Hubungan dengan Ridha ini juga benar bagi murid-murid lain dari Singapura dan Malaya, sebagaimana dilaporkan *al-Munir* 15 April 1911 (vol. 1, no. 2).

11. Pentingnya faktor ekonomi dapat dijelaskan melalui fakta bahwa biaya studi di Kairo relatif tinggi. Majalah *Seruan Azhar* menginformasikan kepada pembacanya, kemungkinan besar dari Asia Tenggara, tentang besarnya biaya yang harus mereka keluarkan di Kairo. Majalah tersebut mendaftar berbagai biaya, berkisar dari yang paling murah, mulai dari $60 dengan hanya disediakan buku saja, hingga $500 dengan mencakup semua: makanan, penginapan, dan buku-buku (*Seruan Azhar*, vol. 3, no. 29, Februari 1928, dikutip dari Othman 1994: 228 n. 13). Terkait jumlah biaya di atas, Roff (1967: 88) mengatakan bahwa sejumlah $300 tambahan juga dibutuhkan untuk biaya perjalanan.

12. Roff (1967: 88; 1970: 73-4) mencatat bahwa periode 1924-1927 merupakan tahun-tahun puncak kehadiran komunitas Jawi di Kairo. Pada 1925, pelajar-pelajar Hindia Belanda mencapai 200 dari sekitar 280 jumlah keseluruhan komunitas Jawi.

13. Tokoh-tokoh lain yang diketahui pernah memegang jabatan presiden perkumpulan tersebut adalah Raden Fathurrahman Kafrawi (1926-1927), Abdullah Aidid (1927-1930) dan Haji Abu Bakar Ashari (1930-1932). Lihat Othman (1994: 231 n. 21).

14. Othman bin Abdullah lahir di Kuala Lumpur tahun 1905. Setelah menamatkan pendidikan dasarnya di sekolah Melayu, dia pergi ke Makkah pada 1920, dan kemudian tinggal di Kairo pada 1925. Dia adalah putra keluarga Arab terkemuka di Kuala Lumpur yang memiliki bisnis properti. Lihat Roff (1966: 62-8; 1970: 75 n. 8).

15. Fathurrahman Kafrawi adalah orang Jawa dari Tuban. Dia pertama kali dididik di Madrasah Islamiyah Pasar Kliwon, Pondok Termas di Jawa Timur. Setelah belajar di Makkah, dia bergabung dengan komunitas Jawi di Kairo. Dia berpengaruh di Partai Masyumi di Indonesia setelah Perang Dunia II, dan kemudian menjadi Menteri Departemen Agama Republik Indonesia. Lihat Abaza (1994: 76; 1993: 4-5); Laffan (2003: 215-6); Minhaji dan Mudzhar (1998: 37-51).

16. Djanan Tayyib adalah pelajar Jawi pertama yang menerima derajat tertinggi yang diberikan al-Azhar. Dia lahir di Bukittinggi, Sumatera Barat, tahun 1891. Dia kemudian pergi ke Makkah untuk belajar pada 1911. Delapan tahun kemudian, pada 1918, dia diakui sebagai peringkat ketujuh al-Azhar dan lulus pada Juni 1924 (Abdullah 1971: 140).

17. Ilyas Ya'qub lahir pada 1902. Ayahnya adalah pedagang Minangkabau dari Asam Kumbang, di pesisir selatan Sumatera Barat. Dia lulus dari sekolah kelas dua pada 1916. Pada 1921, setelah pergi ke Makkah untuk belajar selama 2 tahun, dia kemudian melanjutkan studinya di al-Azhar. Dia tiba di Kairo sesaat setelah Janan Tayyib yang telah disebutkan di atas (Abdullah 1971: 139-40).

18. Dia lahir di Makkah dari orangtua Melayu. Dia tinggal di sana sampai tahun 1910 saat ia kembali untuk mengajar di sekolah Melayu dan Arab. Dia pindah ke Kairo pada 1924 sebagai pengelola asrama yang didirikan Husain bin Abdullah al-Attas. Al-Marbawi dikenal dengan Kamus Arab-Melayu, sebuah karya yang lebih dikenal dengan namanya, "Kamus Marbawi". Lihat Laffan (2003: 259 n. 6).

19. Dia lahir di Perak, Semenanjung Melayu. Dia pindah ke Kairo tahun 1924 dan meninggal tahun 1940 setelah berkarier singkat di kantor pemerintah (lihat Laffan 2003: 259 n. 7).

20. Mahmud Yunus lahir di Batu Sangkar, Sumatera Barat. Setelah bekerja sebagai guru di Sekolah Diniyah di Sungayang, dia pindah ke Kairo tahun 1925. Dia mendaftar ke al-Azhar dan setahun kemudian dia memperoleh gelar *alamiyah*. Pada 1926, dia diterima di Departemen Bahasa Arab

Dâr al-Ulûm di Kairo. Lalu ia menjadi kepala pendidikan Islam untuk Departemen Agama di Indonesia. Dia juga dikenal sebagai penulis banyak buku pelajaran berbahasa Indonesia. Lihat Abdullah (1971: 141); Laffan (2003: 259 n. 8; Abaza 1994: 76).

21. Dia lahir di Balingka dekat Bukittinggi tahun 1901. Pada 1911, dia berangkat ke Makkah dan belajar di sana selama tiga tahun. Dia tiba di Kairo tahun 1923, setelah menjadi guru Sekolah Diniyah di Bukittinggi. Dia meninggalkan Kairo setelah menerbitkan serangan terhadap Pemerintah Belanda berjudul *al-Hikmat al-Mukhtar* (Kearifan Terpilih). Lihat Abdullah (1971: 145); Laffan (2003: 259 n. 9).

Bab 8: Reformisme Islam dan Terciptanya Ruang Publik

1. Sayyid Syaikh bin Ahmad al-Hadi lahir di Malaka dari ibu Melayu dan ayah Melayu-Arab keturunan Hadrami. Setelah menamatkan pendidikan dasarnya di Kuala Trengganu, dia pindah ke Pulau Penyengat di Riau, di mana ayahnya mempunyai hubungan kerajaan. Di sini, dia diangkat anak oleh Raja Ali Kelana bin Raja Ahmad, anggota elite penguasa Kerajaan Riau-Lingga. Oleh karena itu, pendidikannya dilanjutkan sebagai putra kerajaan. Sayyid al-Hadi menyaksikan kemunculan Pulau Penyengat sebagai pusat kebangkitan kembali kebudayaan Melayu di akhir abad ke-19 (Matheson 1989: 153-72; Palawa 2003: 97-121), yang memberinya kesempatan untuk mengakrabi wacanawacana keislaman ulama terkemuka, khususnya yang bergabung dengan Persekutuan Rusydiyyah pada 1890. Hubungannya dengan pembaruan Islam dimulai saat ia mengunjungi Makkah dan Kairo, dengan Thaher Djalaluddin sebagai pemandu sanak keluarga kerajaan Sultan Riau-Lingga yang mendaftar di sekolah persiapan pribadi di Kairo. Dari sana ia tak hanya tertarik, tetapi juga terlibat dalam pembaruan Islam di Asia Tenggara. Untuk gelar dan karier Sayyid al-Hadi, lihat Roff (1967: 62-3); Hamzah (1991); Laffan (2003: 19-30).

2. Haji Abbas bin Mohamad Taha lahir di Singapura pada 1885, dan kemungkinan berasal dari keturunan Minangkabau. Setelah belajar di Makkah, dia kembali ke Singapura pada 1905, di mana dia menjadi guru agama dan kemudian (tahun 1906) menerbitkan kumpulan petikan-petikan homiletik dari karya-karya pendidikan Mesir dan Syria, *Sempurna Pelajaran* (1906). Dia terlibat dalam *al-Imâm* sebagai asisten redaktur dan pada 1908 sebagai redaktur. Setelah *al-Imâm* berhenti terbit tahun 1908, kariernya berlanjut dan di tahun yang sama dia diangkat menjadi *kadi* distrik Tanjong Pagar di Singapura. Sementara itu, perhatian pembaruannya masih berlanjut; pada 1911 dia menerbitkan *Neratja* dan

kemudian *Tunas Melayu* pada 1913. Pada 1940, dia kemudian diangkat sebagai *muftî* Pahang. Lihat Roff (1967: 63-64); Hamzah (1991).

3. Sosok penting lain di balik penerbitan *al-Imâm* adalah Syaikh Muhammad Salim al-Kalili. Dia lahir di Cirebon dan kemudian diduga memainkan peranan penting dalam Perang Aceh. Seperti yang dipublikasikan *al-Imâm*, dia adalah penduduk Singapura. Perannya di *al-Imâm* lebih sebagai pengusaha yang menyokong penerbitan *al-Imâm* secara finansial ketimbang sebagai sarjana atau penulis. Selain itu, ada juga Encik Abdullah bin Abdul Rahman dari Muar, tetapi tak banyak diketahui tentangnya. Lihat Roff (1967: 64); Hamzah (1991); Laffan (2003: 150).

4. Untuk pembahasan mengenai maksud dan tujuan majalah *al-Imâm*, lihat juga Roff (1967: 56), Hamzah (1991: 28-29).

5. Harus dicatat di sini bahwa Abduh membuat penjelasan atas sejumlah ayat Al-Quran. Rasyid Ridha, yang menghadiri dan mencatat kuliah-kuliah Abduh di al-Azhar, melanjutkan karyanya setelah Abduh meninggal pada 1905. *Tafsîr al-Manâr*, judul lengkapnya *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Mushtahar bi Tafsîr al-Manâr*, pertama kali terbit tahun 1925. Untuk pembahasan mengenai asal-usul tafsir ini, lihat Jansen (1974: 23-24), juga Adams (1933: 273).

6. Untuk pembahasan tentang hal ini, lihat juga Laffan (1996: 156-175; 2003: 160-165). Hal ini mengindikasikan pengaruh Meiji Jepang yang tengah muncul dalam pembentukan nasionalisme di Indonesia, sebagaimana juga dalam kasus Kairo. Untuk suara-suara yang berorientasi Tokyo dalam *al-Imâm*, lihat Andaya (1977: 123-156).

7. Untuk pembahasan tentang sekolah ini, lihat *al-Imâm*, vol. 21, no. 3, 4, 7, dan 8; 9 September dan 7 Oktober 1907, 5 Januari dan 4 Februari 1908. Lihat juga Hamzah (1991: 73-9); Laffan (2003: 150, 255-6). Akan tetapi, sekolah ini tidak bertahan lama. Menghadapi perlawanan dari *kaum tua* tradisionalis, sekolah ini direlokasi ke wilayah Riau dengan nama baru, Madrasah al-Ahmadiyah, dan berdiri sampai 1909.

8. Sementara itu, di wilayah-wilayah Melayu yang kini disebut Malaysia, reformisme Singapura juga mempunyai pengaruh kuat. Di bidang penerbitan, hal tersebut dapat dilihat dari kemunculan majalah dan koran-koran setelah *al-Imâm*. Pada 1911, Haji Abbas bin Toha, eksponen *al-Imâm*, mulai menerbitkan majalah pembaruan *Neratja*. Di Penang, diterbitkan majalah pembaruan *al-Ikhwan* dan *Saudara*. Majalah-majalah tersebut, seperti majalah dan penerbitan lainnya, mengusung kelanjutan semangat pembaruan yang dikembangkan oleh *al-Imâm*. Lihat Roff (1972: 11-4; 1967: 75-87).

9. Harus dijelaskan di sini bahwa *al-Munir* adalah majalah pertama yang terbit setelah *al-Imâm* di Indonesia. Di Malaysia, *Neratja* muncul tahun

1911 dan *Tunas Melayu* tahun 1913, keduanya oleh H. Abbas, mantan redaktur *al-Imâm*. Lihat Roff (1972: 7-8).

10. Untuk pembahasan tentang landasan *al-Munir*, lihat juga Yunus Hamka (1958), Alfian (1989: 108), Djaja (1966: II, 700), Ali (1997: 26).

11. Tentang kandungan umum kedua majalah tersebut, lihat Roff (1967: 56-59), Hamzah (1991: 21-22), Noer (1973: 39-40), Azra (1991: 87-96), Ali (1997).

12. Orang Muslim yang memakai pakaian Eropa menjadi salah satu hal yang sangat diperdebatkan di wilayah Melayu-Indonesia pada awal abad ke-20. Gaya berpakaian dimasukkan ke dalam identitas orang Muslim yang berbeda dengan orang Eropa dan orang-orang yang akrab, dalam gaya hidup mereka, dengan orang-orang Eropa. Untuk pembahasan tentang hal ini, lihat van Dijk (1997: 39-84) dan juga artikel sebelumnya dari Kaptein (2003) menyangkut isu yang sama, dengan penekanan pada berbagai fatwa termasuk fatwa dari *al-Munir*.

13. Ulama setempat yang dirujuk dalam *istiftâ'* ini adalah Khatib Ali, ulama tradisionalis dari Sumatera Barat yang menentang gerakan reformis. Dia melarang pemakaian pakaian Eropa dan menyalahkan *kaum muda* (ulama reformis) yang telah membolehkan praktik tersebut sehingga seseorang terlihat seperti orang Kristen. Lihat Kaptein (2003: 6).

14. Lahir di Sungai Batang, Haji Rasul (Haji Abdul Karim Amrullah) merupakan salah satu ulama *kaum muda* terkemuka di Sumatera Barat, di samping Abdullah dengan *al-Munir* dan Sekolah Adabiyah, serta Syaikh Muhammad Djamil Djambek (1860-1947) yang terkenal dengan *tablig*-nya (dakwah Islam) di Bukittinggi. Lihat Djamal (2002: 18-29); Jaya (1968: II, 267-268).

15. Mengutip Atjeh (1957: 221), Federspiel menulis bahwa *Pembela Islam* kehilangan izin terbitnya karena membantah dengan sangat keras artikel penulis Kristen yang menyerang Islam. Lihat Federspiel (2001: 93).

16. Pembahasan yang bagus mengenai budaya cetak dapat ditemukan dalam Eisenstein (1979). Untuk contoh pengalaman negara-negara Muslim lainnya, lihat Fauzi (1990) dan Eickelman (1992: 645-52) untuk Maroko; Metcalf (1982: 198-234) dan Zaman (1999: 60-81) untuk Asia Selatan, dan Khalid (1994: 187-200) untuk Asia Tengah.

17. Untuk biografi Tjokroaminoto, lihat Amelz (1952: vol. I); Gonggong (1985); Noer (1973: 107-9); Melayu (2002: 35-81); Amin (1995). Biografinya di sini didasarkan pada sumber-sumber tersebut.

Bab 9: Menegosiasikan Modernitas: Gerakan Ulama di Hindia Belanda

1. Mas Mansoer setelah itu menjadi tokoh utama Muhammadiyah. Tahun 1928, dia diangkat menjadi pimpinan Majlis Tarjih Muhammadiyah yang baru didirikan dan kemudian menjadi pemimpin organisasi ini (1938-40). Lihat bab tujuh.

2. Kongres al-Islam ini disponsori oleh Sarekat Islam dan diselenggarakan di Cirebon dari 31 Oktober hingga 2 November 1922. Kongres ini dihadiri oleh utusan-utusan dari Muhammadiyah, Sarekat Islam (SI), al-Irsjad, Perserikatan Ulama, Musyawaratul Ulama, Taswirul Afkar, Jamiatul Khair, Syamail Huda, dan Nahdlatul Wathan. Wahab Chasbullah dan Kiai Asnawi mewakili kalangan tradisionalis.

3. Kongres Al-Islam digelar sembilan kali di kota yang berbeda: (1) Cirebon, 1922, (2) Garut, 1923, (3) Surabaya, 1924, (4) Yogyakarta, 1925, (5) Bandung, 1926, (6) Surabaya, 1926 (7) Bogor, 1926 (8) Surabaya, 1931, dan (9) Malang, 1932.

4. Sementara itu, ulama Sumatera Barat mengirimkan misi ke kongres dengan diwakili oleh Abdullah Ahmad Hadji Rasul (Noer 1973: 223; Laffan 2003: 225).

5. Pertemuan ulama di Surabaya, Januari 1926, juga memutuskan untuk mengirim Chalil dari Lasem dan Wahab Hasbullah dari Surabaya. Tetapi mereka tidak bisa ke Makkah karena terlambat memesan tiket kapal. Meski demikian, ulama mengawatkan pesan keprihatinan mereka kepada raja. Beberapa tahun kemudian, NU mengirimkan kembali wakilnya ke Makkah. Pada 27 Maret 1928, NU mengirimkan Wahab Hasbullah dan Ahmad Ghāna'im al-'Amīrī al-Mishrī, anggota NU Arab setelah ditarik dari al-Irsjad. Mereka tiba di Jeddah pada 17 April dan kemudian melakukan audiensi dengan Raja Ibn Sa'ūd tanggal 13 Juni 1928 (Noer 1973: 224-5; Anam 1985: 72-74).

6. Chatib Ali dilahirkan di Parak Gadang, Padang. Setelah memperoleh pembelajaran Islam dasar di surau-surau, dia berangkat ke Makkah. Di sini, Chatib Ali menghabiskan 12 tahun mempelajari Islam (1883-1890 dan 1893-1898), baik dari ulama Arab maupun Jawi. Akhmad Khatib, yang ia banyak berdebat dengannya, adalah salah satu guru utamanya di Makkah. Sekitar 1891, dia kembali ke daerah asalnya dan mendirikan surau. Setelah ia kembali dari Makkah tahun 1898, dia menjadi pengajar di surau-nya Muara Labuh. Dari surau inilah dia memulai kariernya sebagai seorang ulama tradisional. Di Padang dia bergabung dengan perkumpulan kaum tua yang tengah berada dalam proses konsolidasi menanggapi gerakan kaum muda. Chatib Ali dikatakan telah menulis banyak karya mengenai berbagai

persoalan Islam, namun sayangnya tak satu pun dapat ditemukan. Untuk biografi Chatib Ali, lihat Yunus (1981: 20-53).

7. Lahir di Tjandung, Bukittinggi, Sumatera Barat, Sulaiman Arrasuli (Sulaimân al-Rasûlî) datang dari keluarga ulama terkemuka asal Tjandung, kemudian di banyak surau di Sumatera Barat. Tahun 1903, dia berangkat ke Makkah untuk memperoleh pengajaran Islam lanjutan. Seperti ulama Minangkabau lainnya di masa itu, dia terutama belajar dengan Akhmad Khatib. Setelah empat tahun belajar di Makkah, tahun 1907 dia kembali ke Tjandung dan mulai mengajar di surau yang baru didirikan. Di Tjandung inilah dia memperbarui pembelajaran tradisional surau, memperkenalkan unsur-unsur modern ke dalam surau seperti yang telah dilakukan kaum reformis. Bersama Syekh Djamil Djaho (l. 1875), dia mulai membangun jaringan kuat di antara ulama kaum tua di surau-surau Minangkabau, yang kemudian menjadi Perti pada 1930. Untuk biografi Sulaiman Arrasuli, lihat Bakry (1981: 76-85). Untuk penjelasan keterlibatannya dalam mendirikan Perti, lihat Koto (1997: 36-9); Abdullah (1971: 135-6).

8. Perlu dicatat bahwa pakauman adalah suatu wilayah di tingkat distrik yang dipimpin oleh pejabat keagamaan, mewakili kantor penghulu. Mereka, ulama pakauman, bertanggung jawab atas tugas-tugas mengelola urusan-urusan keagamaan di wilayah distrik, dan oleh karena itu bertanggung jawab atas kewajiban-kewajiban administratif Pemerintah (Hisyam 2001: 36). Oleh karena itu, mereka juga disebut menak kaum or menak paseban (Iskandar 2001: 153), untuk menghubungkan mereka dengan kaum priyayi di Jawa Barat (kaum menak).

9. (Iskandar 2001: 176-7) mencatat bahwa ulama Sukabumi yang menjadi pengikut setia Ahmad Sanusi adalah: Kiai Hadji Syafe'i dari Pesantren Pangkalan, Cicurug, Kiai Hadji Muhammad Nahrowi dari Pesantren Cantayan, Cibadak, Kiai Hadji Muhammad Basyuni dari Pesantren Nyomplong, Kiai Hadji Muhammad Suja'i dan Kiai Hadji Badruddin dari Pesantren Kadudampit. Di samping ulama-ulama pesantren, mantan ketua SI Jawa Barat, Wigyadisastra, juga terlibat dalam pendirian AAI. Dia kemudian ditetapkan sebagai wakil-ketua, membantu Ahmad Sanusi sebagai ketuanya. Lihat juga *Hidajatoel Islamiyah* (No. 5, Juli 1931), dan *al-Mizaan* (No. 1, Maret 1932).

10. Lahir di Jember, Mahfudz Shiddiq ditetapkan sebagai ketua NU tahun 1930 dalam Kongres Malang, dan sejak itu dia memberikan kontribusi kepada NU termasuk dalam menerbitkan Koran NU, Berita Nahdlatul Ulama. Untuk biografinya, lihat Ma'shum (1994: 191-201).

11. Pendirian Bahsul Masa'il sebagai lembaga NU yang permanen dan resmi baru terjadi kemudian, yaitu berdasarkan muktamar NU di Yogyakarta tahun 1989. Namun, pada kenyataannya, praktik ulama dalam

menjalankan penyelidikan dan pembahasan atas urusan-urusan ke-islaman dimulai ketika NU didirikan tahun 1926. Lihat Ka'bah (1999: 138-9); Masyhuri (1997); juga *Permasalahan dan Jawaban Muktamar NU ke-28* (nd: 60).

12. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NU* (1994: 23).
13. Lihat Keputusan Munsa Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung (1992: 3); juga Khittah Nahdlatul Ulama (1985: 27-9).

Bab 10: Ulama di Indonesia Kontemporer: Refleksi ke Depan

1. Sejumlah LSM atau Lembaga Swadaya Masyarakat yang berafiliasi dengan NU adalah Perhimpunan Pesantren dan Pengembangan Masyarakat (P3M) di Jakarta, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) di Yogyakarta, dan Institut Studi Islam dan Sosial (ISIS) Jakarta. Harus dicatat di sini, debut intelektual Gus Dur pada dasarnya dimulai dari keterlibatannya dalam sebuah LSM. Di tahun 1970, dia sering diundang oleh Tawang Alun, Dawam Rahardjo dan Adi Sasono (intelektual HMI di sektor LSM) untuk ambil bagian dalam proyek pengembangan masyarakat dari sebuah LSM yang berbasis di Jakarta, Lembaga Penelitian dan Pengembangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES).
2. Studi Mudzhar (1993: 122) menunjukkan bahwa dari 22 fatwa yang dikeluarkan dari tahun 1975 hingga 1988, hanya tiga fatwa yang menentang kebijakan pemerintah, sementara sisanya mendukung pemerintah dan netral. Ini berarti, di banyak kasus, MUI tak bisa menjaga independensinya, dari pengaruh politis pemerintah, dalam menjalankan pemikiran hukum Islam.
3. Selain gagasan pluralisme dan sekularisme, fatwa MUI juga bersangkutan dengan status hukum Ahmadiyah, yaitu, menurut MUI, Ahmadiyah adalah sebuah sekte di luar Islam, dan para pengikutnya adalah golongan yang ingkar (murtad); mereka yang mengikuti Ahmadiyah diharuskan kembali kepada ajaran Islam yang benar berdasarkan Al-Quran dan Sunnah; Pemerintah Indonesia harus melarang organisasi ini dan mencegah penyebaran ajarannya kepada Muslim Indonesia. Fatwa ini, sebagai kelanjutan fatwa yang sama tahun 1980, dirumuskan untuk menanggapi sentimen anti-Ahmadiyah yang terus tumbuh di sebagian besar gerakan Islam radikal di kalangan Muslim Indonesia kontemporer. Hasilnya, berdasarkan fatwa ini, banyak Muslim radikal di sejumlah wilayah Indonesia (Jawa Barat dan Timor Barat) menyerang para pengikut Ahmadiyah dan bahkan menghancurkan masjid dan kantor-kantornya.

4. Harus dinyatakan di sini bahwa salah satu pemimpin utama JIL adalah Ulil Abshar Abdalla. Dia datang dari keluarga ulama Jawa dan memiliki latar belakang pembelajaran Islam dari pesantren yang kuat. Dengan gagasan-gagasan Islam liberal yang dia usung bersama JIL-nya, Ulil menjadi sasaran kecaman keras sejumlah ulama MUI. Adian Husaini, anggota MUI Provinsi Jawa Barat, bahkan mengeluarkan fatwanya sendiri yang menyatakan bahwa Ulil harus dihukum mati.

5. Saya ingin berterima kasih kepada Jamhari dan Oman Fathurrahman yang memperkenankan saya untuk mengakses hasil-hasil survei, serta Hendro Prasetyo dan Saiful Mujani yang membantu saya dalam menganalisis data statistik dari survei-survei tersebut.

6. Harus dicatat bahwa responden survei 2006 dibatasi hanya pada komunitas pembelajaran Islam (ulama [kiai] sebagai pemimpin pesantren, guru [ustadz] dan murid [santri] di lembaga-lembaga pembelajaran Islam di kota-kota mayoritas Muslim di Indonesia (Sumatera Barat, Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah [termasuk Yogyakarta], Jawa Timur, Mataram di Timor Barat, Kalimantan Barat, dan Sulawesi Selatan). Oleh karena itu, survei 2006 tidak mewakili Muslim Indonesia di tingkat nasional seperti dalam survei 2004. Meskipun demikian, dari perbandingan hasil survei keduanya, survei 2006 menunjukkan kecenderungan yang hampir sama dengan survei 2004.

DAFTAR PUSTAKA

Manuskrip di Perpustakaan Universitas Leiden

Cod. Or. 2467 (5660) fols 12-31. Surat seorang ulama Makkah abad ke-18 Ibrahim al-Kurani sebagai jawaban atas pertanyaan ulama Negeri di Bawah Angin (*min ba'd jazâ'ir al-jâwi*).

Cod. Or. 7405 (4). Satu versi *Al-Mawâhib al-Rabbâniyyah 'an al-As'ilah al-Jâwiyyah,* ditulis seorang ulama Makkah Muhammad bin Allan bin Allan (1588-1647) atas permintaan Raja Banten, Sultan Abu al-Mafakhir Abdul Qadir al-Jawi al-Syafi'i (r. 1626-1651).

Cod. Or. 8952. Surat dari tokoh Muslim Indonesia, semisal Haji Hasan Moestapa di Bandung dan Aboe Bakar Djajadiningrat, kepada Snouck Hurgronje.

Cod. Or. 7321. Surat Teungku Cik di Tiro untuk para *uleebalang* (yang sudah berpihak ke Belanda), yang menekankan niatnya untuk terus berjuang melawan Belanda dan sekutunya dari kalangan masyarakat Aceh.

Cod. Or. 1756. Surat K.F. Holle kepada P.J. Veth, bertanggal 16 November 1874.

Cod Or. 6987. Manuskrip berisi korespondensi A.V. van Os, seorang pejabat Belanda di Sumatera abad ke-19, menyangkut sejumlah isu pembelajaran Islam di surau di Sumatera Barat, termasuk daftar kitab yang beredar di surau pada periode tersebut. Korespondensi ini bertanggal 31 Desember 1885.

Cod. Or. 7111. Surat Raden Aboe Bakar Djajadiningrat di Makkah ditujukan kepada Snouck Hurgronje (termasuk di dalamnya teks

berisi biografi singkat beberapa ulama Jawi di Makkah, *Tarâjim 'Ulamâ' al-Jâwi*).

Manuskrip di Perpustakaan Nasional di Jakarta

104 A KFH 1/7. Sebuah edaran oleh Haji Soelaiman, seorang penghulu Jawa, berisi beberapa hal menyangkut imbauan kepada para ulama untuk selalu patuh pada Pemerintah Kolonial Belanda di Indonesia.

A 105, Rol 527.01. Satu versi manuskrip yang telah disebutkan, *al-Mawâhib al-Rabbâniyyah 'an al-As'ila al-Jâwiyyah*, oleh Muhammad bin Allan bin Allan, seorang ulama Makkah.

Arsip Umum Kerajaan (General State Archives [ARA]), The Hague, Belanda, dan Arsip Nasional (ARNAS), Jakarta, Indonesia

ARA A-190, box 453-54. Korespondensi J.A. Kruijt, Konsul Belanda di Jeddah abad ke-19, dengan Menteri Jajahan J.P. Sprenger van Eyck, termasuk beberapa hal menyangkut nominasi Snouck Hurgronje untuk dikirim ke Makkah.

ARA A. 74, box 148. Kondisi masyarakat Hindia Belanda di Mesir, termasuk daftar pelajar Hindia Belanda di al-Azhar di Kairo, yang berisi informasi tentang nama pelajar, tanggal lahir, daerah asal, dan tanggal ketibaan di Kairo.

ARNAS (Bt. 2 June 1882 no. 11). Satu bundel berisi Keputusan Kerajaan No. 24 oleh Raja Willem III untuk mendirikan Pristeraad, bertanggal 19 Januari 1882.

Majalah dan Surat Kabar

Adil, Solo (1932-1942)

Bendera Islam, Yogyakarta (19241927)

Bintang Hindia, Amsterdam/Bandung (1903-1907)

Bintang Islam, Surakarta (1923-1926)

al-Chair, Surakarta (1926)

al-Fatawa, Bandung (1931)

Gatra, Jakarta (1994-sekarang)

Hindia Baru, Jakarra (1924-1926)

Hindia Serikat, Bandung (1913)
Ichtiyar, Malang (1937-1938)
al-Imâm, Singapura (1906-1909)
al-Islam, Surabaya (1916-1917)
Islam Bergerak, Solo (1917-1923)
al-Kirom, Boyolali, Central Java (1928)
al-Manâr, Kairo (1898-1936)
al-Munir, Padang (1911-1916) .
Medan Priyayi, Bogor (1906-cira 1911)
Neratja, Jakarta (1916-1924)
Oetoesan Hindia, Surabaya (1913-1923)
Pantajaran Amal, Jakarta (1936-1939)
Pantjaran Warta, Jakarta (1913)
Pembela Islam, Bandung (1929-1933)
Sarotomo, Semarang (1916)
Simpaj, Bandung (1926)
Sinar Djawa, Semarang (1913-1918)
Sinar Hindia, Semarang (1918-1924)
Soengoenting Moehammadijah, Yogyakarta (1927-1929)
Sual-Djawab, Bandung (1930-an)
Swara Islam, Semarang (1931-1933)

Buku, Artikel, dan Karya tidak diterbitkan

Abaza, Mona (1993) *Changing Image of Three Generations of Azharites in Indonesia*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.

---------- (1994) *Indonesian students in Cairo: Islamic education, perceptions and exchanges*. Paris: Cahier d'Archipel.

---------- (1998) "Southeast Asia and the Middle East: *Al-Manar* and Islamic Modernity", dalam Claude Guillot, Denys Lombard, dan Roderich Ptak (eds.) *Mediterranean to the China Sea: Miscellaneous Notes*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 93-111.

Abbas, Siradjuddin (1970-1974) *Empat Puluh Masalah Agama*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 4 vol.

---------- (1971) *I'tiqad Ahlussunah Wal-Djama'ah*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah.

---------- (1968) *Sejarah dan Keagungan Madzhab Sjafi'i*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah.

'Abd al-Jabbar, 'Umar (1982) *Siyar wa Tarajim Ba'd Ulama'ina fi al-Qarn al-Rabi al-Ashar li al-Hijra*, Jeddah: Tihama.

Abdullah, Taufik (1966) "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia*, 2: 1-24.

---------- (1971) *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra*, Ithaca: Ph.D. Thesis Cornell University.

---------- (1989) "Islam and the Formation of Tradition in Indonesia: A Comparative Perspective", *Itinerario*, 13: 17-36.

---------- (1993) "The Formation of a Political Tradition in the Malay World" dalam Anthony Reid (ed.) *The Making of Islamic Political Discourse in Southeast Asia*, Monash: Monash papers on Southeast Asia.

---------- (1986) "The Pesantren in Historical Perspective", dalam T. Abdullah dan Sharon J. Siddque (ed.) *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.

---------- (1987) *Islam dan Masyarakat: Pantuan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES.

Abdullah, H. Wan. Mohd. Shaghir (1999) *Syeikh Daud bin Abdullah Al-Fathani: Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara*, Kuala Lumpur: Hizbi.

---------- (1983) *Syeikh Abdus Shamad Palembang: Ulama Shufi dan Jihad Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.

Abdullah, Wamad and M. Dahlan al-Fairusy (1980) *Katalog Manuskrip Perpustakaan Pesantren Tanoh Abèe Aceh Besar, Buku*, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 2 vols.

Abdul-Kadir, Suzaina (1999) *Traditional Islamic Society and the State in Indonesia: the Nahdlatul Ulama, Political Accommodation and the Preservation of Autonomy*, Ph.D Thesis University, Wisconsin-Madison.

Abu Hamid, H. (1990) *Syaikh Yusuf Tajul Khalwati: Suatu Kajian Antropologi Agama*, Ujung Pandang: Ph.D Thesis Universitas Hasanuddin.

Abu-Lughod, Ibrahim (1963) *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton: Princeton University Press.

Abu-Rabi', Ibrahim M. (1996) *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany: State University of New York Press.

Adam, Ahmat bin (1995) *The Vernacular Press and the Emergence of Modern Indonesian Consciousness (1855-1913)*, Ithaca: Southeast Asian Program Cornell University.

Adams, Chales C. (1933) *Islam and Modernism in Egypt*, London: Oxford University Press.

Ahmad, Nur'ani (1981), "Syeikh Abbas Qadi Ladang Lawas", dalam Sanusi Latif dan Edward (ed), *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatera Barat*, Padang: Islamic Centre Sumatera Barat, 66-75.

Ahmed, J. Mohammed (1960) *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London-New York-Toronto: Oxford University Press.

al-Attas, Syed Muhammad Naguib (1969) *Preliminary Statement on a General Theory of Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

---------- (1970) *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Alfian, T. Ibrahim (1987) *Perang di Jalan Allah, Perang Aceh 1873-1912*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Alfian (1989) *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: UGM Press.

Algadri, Hamid (1984) *Snouck Hurgronje, Politik Belanda terhadap Islam dan Keturunan Arab*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Ali, Syamsuri (1997) *Al-Munir dan Wacana Pembaharuan Pemikiran Islam 1911-1915*, Padang: MA Thesis IAIN Imam Bonjol.

Ali, Mukti (1958) *Interpretasi tentang Amalan-Amalan Muhammadiyah*, Jakarta: Pimpinan Pemuda Muhammadiyah Daerah Djakarta.

Ali, Fachry and Bahtiar Effendy (1986) *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Orde Baru*, Bandung: Mizan.

Amar, Imron Abu (1986) *Peringatan Khaul bukan dari Ajaran Islam adalah Pendapat yang Sesat*, Kudus: Menara Kudus.

Amelz (1952) *H.O.S. Tjokroaminoto: Hidup dan Perjuangannya*, Jakarta: Bulan Bintang, 2 vol.

Amin, M. Masyhur (1995) *Tjokroaminoto: Rekonstruksi Pemikiran dan Perjuangannya*, Yogyakarta: Tjokroaminoto University Press.

Amiruddin, M. Hasbi (1994) *The Response of 'Ulama Dayah to the Modernization of Islamic Law in Aceh*, Montreal: MA Thesis McGill University.

Anam, Choirul (1985) *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Solo: Jatayu.

Andaya, Barbara Watson (1977) "From Rûm to Tokyo: The Search for Anticolonial Allies by the Rulers of Riau, 1899-1944", *Indonesia* 24: 123-156.

---------- and Virgina Matheson (1979) "Islamic thought and Malay tradition: the Writings of Raja Ali Haji of Riau (*ca.* 1809-*ca.* 1870)", dalam David Mart dan Anthony Reid (ed.) *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Singapore: Heinemann Educational Books, 108-128.

Andaya, Leonard. Y. (1975) *The Kingdom of Johor: 1641-1720*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

---------- (1981) *The Heritage of Arung Palaka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century*, The Hague: Nijhoff.

Anonymous (1888) "De Masjdid's en inlandsche godsdienstscholen in de Padangsche Bovenlanden", *IG*, 10: 320-325.

Anonymous (1885) "En Atjehsche Proclamatie" *IG*, I: 665-7.

Anwar, M. Syafi'i (1995) *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina.

Arifin, Imron (1993) *Kepernimpinan Kiyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*, Malang: Kalimasahada Press.

As'ad, Ali (1981) *Ke-NU-an*, Yogyakarta: Pengurus Wilayah Maarif NU Daerah Istimewa Yogyakarta, 3 vol.

As'ari, Hasjim (1999 [1930]) *Risalah Ahlussunah wal Jama'ah* (diterjemahkan dan diedit oleh Khoiron Nahdliyin dan Arief Hakim), Yogyakarta: LKPSM.

Atjeh, Aboebakar (1957) *Riwayat Hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*, Jakarta: Panitia Buku Peringatan Almarhum K.H.A. Wahid Hasjim.

Aziz, Abdul at al. (1989) (ed.) *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus.

Azra, Azyumardi (1990) "The Surau and the Early Reform Movements in Minangkabau", *Mizan* 3, 2: 64-85.

---------- (1992) *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle-eastern and Malay-Indonesian "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, New York: Ph.D Thesis Columbia University.

---------- (1994) *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke-17 dan 18*, Bandung: Mizan.

---------- (1995) "Hadrami Scholars in rhe Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid 'Uthman" *Studia Islamika* 2, 2: 1-33.

---------- (1997) "A Hadrami Religious Scholar in Indonesia: Sayyid 'Uthman" dalam Ulrike Freitag and William G. Clarence-Smith (ed.) *Hadrami Traders, Scholars and Statements in the Ocean, 1750s-1960s*, Leiden, New York and Köln: Brill.

---------- (1999a) "Opposition to Sufism in the East Indies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" dalam Frederick de Jong dan Bernard Radtke (ed.) *Islamic Mysticism Contested: Thirteenth Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Boston and Köln: Brill.

---------- (1999b) "The Transmission of *al-Manar*'s Reformism to the Malay-Indonesian World: the Cases of *al-Imam* and *al-Munir*", *Studia Islamika* 6, 3: 79-111.

---------- (2003) *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu.

---------- (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Century*, Australia & Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press.

Bachtiar, Harsja W. (1973) "The Religion of Java: A Commentary", *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia* 5, 1: 85-118.

Baer, Gabriel (1968) "'Ali Mubarak's *Khitat* as a Source for the History of Modern Egypt, dalam P.M. Holt (ed) *Political and Social Change in Modern Egypt*, London: Oxford University Press.

---------- (1969) *Studies in the Social History of Modern Egypt*, Chicago: University of Chicago Press.

Bakar, Abu (1978) *Surat-Surat Penting: Tuanku Hasyim Bangta Muda, Teungku Chi di Tiro, dan Teuku Umar pada Masa Perang Kolonial Belanda di Aceh*, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh.

Bakry, Nazar (1981) "Syeikh Sulaiman Ar-Rasuly (1871-1970)", dalam Sanusi Latif dan Edward (ed), *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatera Barat*, Padang: Islamic Centre Sumatera Barat, 77-85.

Barizi, Akhmad (2004), "al-Haraka al-Fikriyya wa a l-Turath inda a l-Shaikh Ihsan Jampes Kediri: Mulahaza Tamhidiyya", *Studia Islamika*, vol. 11, no. 3, 541-71.

Barron, Greg (1996) "Islam, Pancasila and the Middle Path of Tasawwurh: the Thought of Achmad Siddiq", dalam Greg Barron dan Greg Fealy (ed.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute.

---------- (1997) "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual 'Ulamā': the Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-modernist Thought", *Studia Islamika 4*, I: 34-81.

Basri, Husen Hasan (2003), "K.H. Ahmad Sanusi: Membangun Format Ideal Relasi Agama dan Politik", dalam Jajat Burhanudin dan A. Baedawi (ed), *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*, Jakarta: Gramedia-PPIM UIN Jakarta, 225-262.

Beaulieu. Commodore (1744) "The Expedition of Commodore Beaulieu to the East Indies (1619-1622)", dalam J. Harris, (ed.), *Navigantum atque Itinerantium Bibliotheca*, London: Hakluyt Society, 2 vol.

Benda, Harry J. (1983) [1958] *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942--1945*, The Hague: van Hoeve.

------- (1972) *Continuity and Change in Southeast Asia: Selected Journal Articles of Harry J. Benda*, New Haven: Yale University.

Benda-Beckmann, Franz von (1979) *Property in Social Continuity*, Leiden: KITLV Press.

Behrend, T.E. (1998) (ed.) *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4; Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor-EFEO.

Berg, L.W.C. van den (1882) ""De Mohammedansche Geestelijkheid en de Geestelijke Goederen op Java en Madoera", *TBG*, 27: 1-46.

---------- (1886) "Het Mohammadensche Goddienst Onderwijs on Java en Madoera en daarbij Gebruikte Arabische Boeken", *TBG*, 31: 518-555.

---------- (1989) *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*, Jakarta: INIS.

Berg, Tom van den (1998) *Karel Frederik Holle: Theeplanter in Indië 1829-1896*, Amsterdam: Bert Bakker.

Bluhm, Jutta E. (1983) "A Preliminary Statement on the Dialogue between the Reform Magazine al-Manar and the Malayo-Indonesian World", *Indonesia Circle* 32, 35-42.

Bluhm-Warn, Jutta E. (1997) "Al-Manar and Alunad Soorkattie: Links in the Chain of Transmission of Muhammad Abduh's Ideas to the Malay-Speaking World", dalam P.G. Riddell and A.D. Street (ed.) *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony Johns*, Leiden: Brill, 295-308.

Boland, B.J. and I. Farjon (1983) *Islam in Indonesia: a Bibliographical Survey 1600-1942 with post-1945 Addenda*, Dordrcht: Foris Publcation.

Bosquet, G.-H. and Schacht, J. (eds) (1957) *Selected works of C. Snouck Hurgronje*. Leiden: Brill.

Bowen, John R. (1993) *Muslims through Discourse: Religion and ritual in Gayo society*, New Jersey: Princeton University Press.

Braddell, T. (1857) "The Ancient Trade and the Indian Archipelago" *JIAEA*, 4.

Braginsky, V.I. (1993) *The System of Classical Malay Literature*, Leiden: KITLV Press.

Brakel, L.F. (1970) "Persian Influence in Malay Literature", *Abr Nahrain* 9: 1-16.

---------- (1975a) *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah*, The Hague: Martinus Nijhoff.

---------- (1975b) "State and Statecraft in 17th Century Aceh", dalam A.J.S. Reid et al. (ed.), *Pre-Colonial State System in Southeast Asia*, Kuala Lumpur: Monographs of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 56-66.

---------- (1979) "On the Origin of the Malay Hikayat", *RIMA*, 13,2: 1-33.

Brokelmann, Carl (1937-1947) *Geschichte der Arabischen Literatur I-II, Zweite den Supplementbänden Angepasste Auflage*, Leiden: E.J. Brill.

Brown, C.C. (1970) *Sejarah Melayu or Malay Annals*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Brugmans, Dr. I.J. 1938) *Gescheidenis van het Onderwijs in Nederlands Indie*, Groningen-Batavia: J.B. Wolters Uitgevers Maatchapij.

Bruinessen, Martin van (1990) "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu", *BKI* 146: 226-69.

---------- (1990b) "Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives" *Prisma* 49: 52-69.

---------- (1992a) "Basyuni 'Imran" dalam Marc Gaborieau et. al (ed.) *Dictionnaire Biographique des Savants et Grandes Figures du Monde Musulman Peripherique du XIX Siecle a Nos Jours*, Paris: EHESS.

---------- (1992b) *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis, dan Sosiologis*, Bandung: Mizan.

---------- (1994) "Pesantren and Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning" dalam Wolfgang Marcshall (ed.) *Text from the Islands: Oral and Written Tradition of Indonesia and the Malay World*, Bern: Institute of Ethnology University of Bern.

---------- (1994b) *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS.

---------- (1995a) "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institution in the Banten Sultanate", *Archipel* 50: 165-200.

---------- (1995b), *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.

---------- (1996a) "'Tradition for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU" dalam Greg Barron and Greg Fealy (ed.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute.

---------- (1996b) "The 28th Congress of the Nahdlatul Ulama: Power Struggle and Social Concerns" dalam Greg Barton and Greg Fealy (ed.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute.

Burger, D.H. (1983) *Perubahan-Perubahan Struktur dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Bhratara Karya Aksara.

Burhani, Ahmad Najib (2004) *The Muhammadiyah's Attitudes to Javanese Culture in 1912-1930: Appreciation and Tension*, Leiden: MA Thesis, Leiden University.

Burhanudin, Jajat (1998) "K.H. Dr. Idham Chalid: Tokoh Politik Akomodasionis" dalam Azyumardi Azra and Saiful Umam (ed.) *Tokoh dan Pemimpin Agama: Biografi Sosial-Intelektual*, Jakarta: PPIM-Balitbang Depag RI.

---------- (2002) (ed.) *Ulama Perempuan Indonesia*, Jakarta: Gramedia PPIM UIN Jakarta.

---------- (2004), "The Fragmentation of Religious Authority: Islamic Print Media in the Early 20th Century Indonesia", *Studia Islamika* 11, 1: 23-62.

---------- (2005) "Aspiring for Islamic Reform: Southeast Asian Requests for *Fatwas* in *al-Manar*", *Islamic Law and Society* 12, 1: 9-26.

---------- and A. Baedawi (2003) (eds.) *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*, Jakarta: Gramedia-PPIM UIN Jakarta.

Bush, Robin (2000) "Redefining 'Political Islam' in Indonesia: Nahdlatul Ulama and the Khittah '26", *Studia Islamika* 7, 2: 59-86.

---------- (2002) *Islam and Civil Society in Indonesia: the Case of Nahdlatul Ulama*, Ph.D Thesis University of Washington.

Carey, Peter B.R. (1975) "A Further Note on Professor Johns' "Gift Addressed to the Spirit of the Prophet", *BKI* 131: 341-344.

---------- (1987) "Santri dan Sarria: Some Notes on rhe Relationship between Dipanegara's Kraton and Religious Supporters during the Java War (1825-1830)", dalam T. Ibrahim Alfian (ed.) *Dari Babad dan Hikayat Sampai Sejarah Kritis*, Yogyakarta: Gajahmada Univerity Press, 274-84

---------- (1980) *The Archive of Yogyakarta, vol. I, Document Relating to the Politics and Internal Court*, Oxford: Oxford Univerity Press.

Castles, Lance (1976) *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: the Kudus Cigarette Industry*, New Haven: Southeast Asian Studies Yale University.

---------- (1982) *Tingkah Laku Agama, Politik dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Chaidar (1978), *Sejarah Pujangga Islam: Syech Nawawi Al-Banteni Indonesia*, Jakarta: Sarana Utama.

Chapelle, H.M. La (1899) "Nota Betreffende het Tengger-gebeid", *TBG* 41: 32-54.

Chaudhuri, K.N. (1985) *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge: Cambridge University Press.

Chijs, J.A. van der (1864) "Bijdragen tot de Geschiedenis van her Inlandsch Onderwijs in Nederlandsch-Indie", *TBG* 14: 212-254.

Christomy, Tommy (2001), "Satariyah Order in West Java; the Case of Pamijahan", *Studia Islamika* 3, 2: 55-82.

Clarence-Smith, W. Gervase (2002), "Horse Trading: the Economic Role of Arabs in the Lesser Sunda Islands, c. 1800 to c. 1940", dalam Huub de Jonge dan Nico Kaptein (ed.), *Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade, and Islam in Southeast Asia*, Leiden: KITLV Press, 143-162

Coedes, George (1968) [1948] F. Walter (ed.) and Susan Brown Cowing (penerjemah), *The Indianised States of Southeast Asia*, Honolulu: East West Center Press.

Crawfurd, John (1820) *History of the Indian Archipelago: Containing an Account of the Manners, Arts, Language, Religions, Institutions, and Commerce of its Inhabitants*, Edinburgh and London: Constable and Hurst, Robinson and Co. 3 vol.

Damanik, Ali Said (2002) *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Jakarta: Teraju.

Dalton, George (1975) "Karl Polanyi's Analysis of Long-Distance Trade and His Wide Paradigm", dalam J.A. Sabloff and Lamberg-Karlovsky (ed.) *Ancient Civilization and Trade*, Mexico: University of New Mexico Press.

Danoeredja (1929) *Serat Sinerat Djaman Djoemenengan Raden Hadji Moehamad Moesa*, Weltreveden-Batavia: Bale Poestaka.

Dasgupta, A.K. (1962) *Aceh in Indonesian Trade and Politics: 1600-1641*, Ithaca: Ph.D Thesis Cornell University.

Darban, Ahmad Adaby (1980) *Sejarah Kauman Yogyakarta 1900-1950: Suatu Studi terhadap Perubahan Sosial*, Yogyakarra: Thesis, Gajah Mada University.

Daudy, Ahmad (1983) *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta: Rajawali.

Day, Anthony (1979) "Babad Kandha, Babad Kraton and Variation in Modern Javanese Literature", *BKI* 134: 433-450.

---------- (1983) "Islam and Literature in Southeast Asia: Some Pre-Modern Mainly Javanese Perspectives" dalam M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia*, Leiden: E.J. Brill.

Daya, Burhanudin (1990) *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta: Tiara Wacana.

Dewall, H. von (1857) "Eene Inlandsche Drukkerij te Palembang", *TBG* 6: 193-198.

Dhofier, Zamakhsyari (1980a) "Kingship and Marriage among the Javanese Kiyai", *Indonesia*, 29: 47-58.

---------- (1980b) "Islamic Education and Traditional Ideology on Java", dalam J.J. Fox (ed.) Indonesia: The Making of a Culture, Canberra: Research School of Pacific Studies, 265-271.

---------- (1982) *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, Jakarta: LP3ES.

---------- (1983) "Lembaga Pendidikan Islam dalam Perspektif Nasional" *Prisma* 9: 13-20.

---------- (1984a) "Relevansi Pesantren dan Pengembangan Ilmu Masa Depan", *Pesantren* I: 20-25.

---------- (1984b) "K.H.A. Wahid Hasyijm: Rantai Penghubung Peradaban Pesantren dengan Peradaban Indonesia Modern", *Prisma* 13, 8: 71-81.

---------- (1999) *The Pesantren Tradition: The Role of the Kiyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*, Temple: Program for Southeast Asian Studies Temple University.

Didier, Charles (1985) *Sojourn with the Grand Sharif of Mekkah*, New York: The Oleandor Press.

Dijk, Kees van (1981) *Rebellion under the banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, The Hague: Nijhoff.

---------- (1983) "Survey of Major Developments in Indonesia—June 1982 to June 1983: The Nahdlatul Ulama Crisis and the General Session of the People's Congress", *RIMA* 17: 230-279.

---------- (1984) "Major Political Development in Indonesia in the Second Half of 1983 and the First Half of 1984: The Nahdlatul Ulama Prepares for a National Congress", *RIMA* 18: 131-157.

---------- (1996) "Ulama and politics", *BKI*, 152, 1, 109-43.

---------- (1997) "Sarongs, Jubbahs, and Trousers: Appearance as a Means of distinction and Discrimination", dalam Schulte Nordholt (ed) *Outward Appearances: Dressing State and Society in Indonesia*, Leiden: KITLV, 39-84.

---------- (1998) "Dakwah and Indigenous Culture: The Dissemination of Islam", *BKI* 2: 218-235.

---------- (2001) *A Country in Despair: Indonesia between 1997-2000*, Leiden: KITLV Press.

---------- (2002) "Colonial Fear: the Netherlands Indies and Malay Peninsula 1890-1918: Pan-Islamism and the Germano-Indian plot", dalam H. de Jonge dan N. Kaptein (ed.), *Transcending borders: Arabs, politics, trade and Islam in Southeast Asia*, Leiden: KITLV Press.

---------- (2004) "From head to toe: dress, script, culture and identity", paper presented at International Workshop on Southeast Asian Studies (Script as Identity Marker in Southeast Asia), Jakarta.

Dirdjosanjoto, P. (1999) *Memelihara Umat: Kiyai Pesantren-Kiyai Langgar di Jawa*, Yogyakarta: LKiS.

Djaja, Tamar (1966) *Pusaka Indonesia: Riwayat Hidup Orang-orang Besar Tanah Air*, Djakarta: Bulan Bintang, 2 vol.

Djajadingrat, R. Hoesein (1983) *Tinjauan Kritis tentang Sejarah Banten: Sumbangan bagi Pengenalan Sifat-Sifat Penulisan Sejarah Jawa*, Jakarta: Djambatan.

Djajadiningrat, Pangeran A. Achmad (1936), *Kenang-Kenangan*, Jakarta: Kolff-Bunnning-Balai Pustaka.

Djamal, Murni (2002) *Dr. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20*, Jakarta: INIS.

Djamil, Abdul (2001) *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak*, Yogyakarta: LkiS.

Djamil, Fathurrahman (1995) *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Dobbin (1983) *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784-1847*, London: Curzon.

Dodge, Bayard (1961) *Al-Azhar: a Millennium of Muslim Learning*, Washington: Middle East Institute.

Drakard, J. (1989) "An Indian Ocean Port: Sourcer for the Earlier History of Barus", *Archipel*, 37.

Drewes, G.W.J. (1957) "Snouck Hurgronje and the Study of Islam" *BKI* 113: 1-5.

---------- (1969) *The Admonitions of She Bari: a 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonan* (re-edited and translated with an introduction), The Hague: Nijhoff.

---------- (1971) "Indonesia: Mysticism and Activism" dalam G.E. von Grunebaum (ed.) *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago: University of Chicago Press.

---------- (1974) "Ranggawarsita, the Pustaka Raja Madya and the Wayang Madya", *Oriens Extremus*, vol. 21: 199-215.

---------- (1976) "Further Data Concerning 'Abd al-Shamad al-Palimbani", *BKI*, 132: 267-292.

---------- (1979) *Hikajat Potjut Muhamat: An Achehnese Epic*, The Hague: Martinus Jijhoff.

Eccel, Christ, Egypt (1984), *Islam and Social Change: al-Azhar in Conflict and Accommodation*, Berlin: Schwarz.

Effendy, Bahtiar (1988) *The 'Nine Star' and Politcs: A Study of the Nahdlatul Ulama's Acceptance of Asas Tunggal and Its Withdrawal from Politics*, MA Thesis Ohio University.

Eickelman, Dale, F. (1978) "'The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction", *CSSH* 20: 485-516.

---------- (1992), "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Society", *American Ethnologist* 19, 4: 643-655.

---------- with J. W. Anderson (1997), "Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism: New Religious Writing and Their Audiences", *JIS* 8, 1: 43-62.

---------- dan J. W. Anderson (1999), "Redefining Muslim Publics", dalam Dale F. Eickelman and J. W. Anderson (ed.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington: Indiana University.

Eisenstein, Elizabeth L. (1979), *The Printing Press As An Agent of Change: Communication and Cultural Transformation in early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

Eliade, Mircea (1958), *Birth and Rebirth: the Religious Meaning of Initiation in Human Culture*, translated from French by Willard R. Trask, New York: Harper & Brothers.

Eliraz, Giora (2002) "The Islamic Reformist Movement in the Malay-Indonesian World in the First Decades of the 20th Century: Insights Gained from a Comparative Look at Egypt", *Studia Islamika*, vol. 9, no. 2, 47-87.

Ende, W. (1995) "Salafiyya", *EI*, vol. 8, 900-09.

Errington, Shelly (1975) *A Study of Genre: Meaning and Form in the Malay Hikayat Hang Tuah*, Ithaca: Ph.D. Thesis Cornell University.

Esposito, John L. and John O. Voll (2001) *Makers of Contemporary Islam*, New York: Oxford University Press.

Fathurahman, Oman (1999) *Tanbih al-Masyi; Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan.

---------- (2002) "Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia", paper pada seminar *History of Translation in Indonesia and Malaysia*, Project of Association Archipel, Paris 1-5 April 2002.

---------- (2003) *Tarekat Syatariyyah di Dunia Melayu-Indonesia: Kajian atas Dinamika dan Perkembangannya melalui Naskah-naskah di Sumatera Barat*, Jakarta: Ph.D. Thesis Universitas Indonesia.

Fatimi, S.Q. (1963) "Two Letters from Maharaja to the Khalifah", *Islamic Studies* 2 I: 121-140.

Fawzi, A. Abdulrazak (1990), *The Kingdom of the Book: The History of Printing as an Agent of Change in Marocco between 1865 and 1912*, Ph.D dissertation, Boston University.

Fealy, G. (1996) "Wahab Chasbullah: Traditionalism and the Political Development of Nahdlatul Ulama", dalam G. Barton dan G. Fealy (ed.) *Nahdlatul Ulama: Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute, 1-41.

---------- (1998) *Ulama and Politics in Indonesia: A History of Nahdlatul Ulama*, 1952-1967", Ph.D Thesis Monash University.

Federspiel, Howard M. (1970) "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Movement in Indonesia", *Indonesia* 10: 57-79.

---------- (1977) "Islam and Nationalism: An Annotated Translation of and Commentary on *Islam dan kebangsaan*, a Religious-Political Pamphlet published by *Al-Lisaan* in the Netherlands East Indies in 1941", *Indonesia* 24: 39-85.

---------- (1996) "The Endurance of Muslim Traditionalist Scholarship: An Analysis of the Writings of the Indonesian Scholar Siradjuddin Abbas" dalam Mark Woodward (ed.) *Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, Temple: Arizona State University.

---------- (2001), *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: the Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*, Leiden: E.J. Brill.

Feener, R. Michael (1999) "Shaykh Yusuf and the Appreciation of Muslim 'Saints' in Modern Indonesia", *Journal for Islamic Studies* 18, 19: 112-31.

Feillard, Andree (1999) *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LKiS.

Florida, Nancy K. (1995) *Writing the Past, Inscribing the Future: the History of Prophecy in Colonial Java*, Durham: Duke University Press.

Fokkens, F. (1886) "Vrij Desa's op Java en Madoera", *TBG*, 31: 477-517.

Fox, James J. (1991) "Ziarah Visits to the Tombs of Wali, the Founders of Islam on Java", dalam M.C. Ricklefs (ed), *Islam in the Indonesian Social Context*, Clayton: Centre for Southeast Asian Studies, Monash University.

Frederick, William H. (1989), *Vision and Heat: the Making of the Indonesian Revolution*, Ohio: Ohio University Press.

Frijling, W. (1912) "De Voornaamte Gebeurtenissen in het begin van de 2de Atjeh-expeditie, door Atjehers Beschrieven", *TBB*, 2: 23-26.

Gajahnata, K.H.O. with Sri-Edi Swasono (1986) *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, Jakarta: UI-Press.

Gallop, Annable Teh (2003) "Seventeenth Century Indonesian Letters in the Public Record Office" in *Indonesia and the Malay World*, 31, 91: 412-439.

Geertz, Clifford (1960a) "The Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broker", *CSSH* 2: 228-249.

---------- (1960b) *The Religion of Java*, Illinois: The Free Press of Glencoe.

---------- (1963) *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley: University of California Press.

---------- (1973) *The Interpretation of Culture, Selected Essays by Clifford Geertz*, New York: Basic Books.

Gellens, S.I. (1990) "The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach", dalam D.F. Eickelman dan J. Piscatory (ed) *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imaginations*, Berkeley: University of California Press.

Gibb, H.A.R. et. al. (1994) [terj. dan rev.] *The Travel of Ibn Battuta 1325-1354*, London: The Hakluyt Society.

Gilliot, C. (1997) "Sharh", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill.

Gobée E. and Adriaanse, C. (eds) (1957--1965) *Ambtelijke adviezen van C. Snouck Hurgronje 1889--1936*, The Hague: Nijhoff, 3 vols.

Goens, Rijklof van (1656) "De Samenvattende Geschriften", in de Graaf (1956) *De Vijf Gezantschapsreizen van Rijklof van Goens naar het hof van Mataram, 1648-1654*. The Hague: Nijhoff for Linschoten-Veregniging.

Gonggong, Anhar (1985) *H.O.S. Tjokroaminoto*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Graaf, H.J. de (1958) *Deregering van Sultan Agung, vorst van Mataram, 1613-1645, en die van zijn voorgangerpenambahan Sèda-ing-Krapjak, 1601-1613*. (VKI, 23), Den Haag: Nijhoff.

---------- and Th. G. Pigeaud (1974) *De Eerste Moslisme Vorstendommen op Java. Studien Over de Staatkundige Geschiedenis van de 15de en 16de Eeuw* (VKI 69), 's-Gravenhage: Nijhoff.

---------- (1985) *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa. Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*, Jakarta: Grafitipers.

Grinter, Catherine Anne (1979) *Book IV of the 'Bustan us-Salatin' by Nuruddin ar-Raniri: A Study from the Manuscripts of a 17th Century Malay Work Written in North Sumatra*, London: Ph.D. Thesis School of Oriental and African Studies.

Gullick, J.M. (1965) *Indigenous Political Systems of Western Malaya*, London: The Athlone Press.

Hafiduddin, Didin (1987) "Tinjauan Atas Tafsir Al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara", dalam Ahmad Rafe'i Hasan (ed.) *Warisan Intelektual Indonesia*, Bandung: Mizan.

Haidar, M. Ali (1994) *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta: Gramedia.

Hall, D.G.E. (1981) *A History of Southeast Asia*, London: Macmillan Press.

Hall, Kneeth R. (1979) "The Coming of Islam to the Archipelago", dalam Karl Hutterer (ed.) *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia*, Michigan: Ann Borr, 213-231.

Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah) (1958), *Ajahku: Riwayat hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Djakarta: Widjaja.

Hamzah, Abu Bakar (1991), *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*, Kuala Lumpur: Pustaka Antara.

Harrhoorn, S.E. (1865) *De Toestan and de Behoeften van het Onderwijs bij de Volken van Nederlands Oost-Indie*, Haarlem: Kruseman.

Harun, Salman (1998) *Hakikat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*, Jakarta: Ph.D. Thesis UIN Jakarta.

Hasbullah, Muflich (2000) "Cultural Presentation of the Muslim Middle Class in Contemporary Indonesia", *Studia Islamika* 7, 2: 1-58.

Hasjmi, A. (1975) "Pendidikan Islam di Aceh dalam Perjalanan Sejarah", *Sinar Darussalam* 63: 9-18.

---------- (1983) *Syi'ah dan Ahlussunnah Saling Rebut Pengaruh Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*, Surabaya: Bina Ilmu.

Hassan, Hamdan (1977) *Naskah-Naskah Islam di Dayah Tanah Abee Aceh*, Kuala Lumpur: Jabatan Pengajian Melayu University Malaya.

Hassan, Muhammad Kamal (1982) *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hefner, Robert W. (1985) *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princeton: Princeton University Press.

---------- (1987) "The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java" dalam William R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, Berkeley: University of California Press.

---------- (1997) "Islamization and Democratization in Indonesia" dalam Robert W. Hefner dan Patricia Horvatich (ed.) *Islam in an Era of Nation-States*, Honolulu: University of Hawai Press.

---------- (1998) "A Muslim Civil Society? Indonesian Reflections on the Conditions of Its Possibility", dalam Robert W. Hefner (ed.) *Democratic Civility: the History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal*, New Brunswick: Transaction Publishers.

Heine-Geldern, Robert (1956) *Conception of State and Kingship in Southeast Asia*, Ithaca: Cornell University Department of Asian Studies.

Heyworth-Dunne, J (1939), *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London: Luzac & Co.

Hill, A.H. (1960), [ed.] "Hikayat Raja-Raja Pasai", *JMBRAS* 33: 1-165.

---------- (1963) "The Coming of Islam to North Sumatra", *JSEAH* 4: 6-21.

Horikoshi, Hiroko (1987), *Kiyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M.

Hisyam, Muhammad (2001), *Caught between Three Fairs: The Javanese Pangulu under the Dutch Colonial Administration*, Jakarta: INIS.

Hobsbawm, E. (1983) "Introduction: Inventing Tradition", dalam E. Hobsbawm dan T.O. Tanger (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hodgson, Marshall (1974) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 3 vols.

Hollander, J.J. (1857) *Verhaal van de Aanvang der Padri-Onlusten op Sumatra: Sjech Djilal Eddin, Meleische Text met Aantekeningen*, Leiden: E.J. Brill.

Hourani, Albert (1984) *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press.

Huda, Yasrul (2003) *Islamic Law versus Adat: Debates on Inheritance Law and the Rise of Capitalism in Minangkabau*, Leiden: MA Thesis Leiden Univesity.

Hussain, Khalid M. (1992) *Taj us-Salatin* (ed. and transl.), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ichwan, Moch. Nur (2005) "*'Ulamā'*, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia", *Islamic Law and Society* 12, I: 45-72.

Ida, Laode (2004) *NU Muda Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, Jakarta: Erlangga.

Ingleson, John (1975) *Perhimpunan Indonesia and the Indonesian Nationalist Movement 1923-1928*, Melbourne: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

Inayatullah, Sh. (1971) "Shaykh Ahmad Sirhindi", *EI*[2] 1: 297.

Isa, Zubaidah (1972) *Printing and Publishing in Indonesia, 1602-1970*, Bloomington: Ph.D. Thesis Indian University.

Iskandar, T. (1966) (ed.) *Bustan's-Salatin: Bab II Fasal 13* [oleh Nuruddin al-Raniri], Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

---------- (1996) *Kesustraan Klasik Melayu Sepanjang Abad*, Jakarta: Libra.

Iskandar, Mohamad (1993) "Kiyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi: Tokoh Kiyai Tradisional Jawa Barat", *Prisma* 22, 2: 71-85.

---------- (2001), *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*, Jakarta: Mata Bangsa.

Ismail, Faisal (1996) "Pancasila as the Sole Basis for all Political Parties and for all Mass Organizations: an Account of Muslims' Responses", *Studia Islamika* 2, 4: 1-92.

Ito Takashi (1978) "Why Did Nuruddin ar-Raniri Leave Aceh in 1054 A.H.?", *BKI*, 134, 489-91.

---------- (1984), *The World of Adat Aceh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh*, disertasi Ph.D (Canberra: Australian National University.

---------- and A. Reid (1985) "From Harbour Autocracies to 'Feudal Diffusion' in 17th Century Indonesia: the Case of Aceh", dalam Edmund Leach (ed.) *Feudalism: Comparative Studies*, Sydney: Sydney Association for Studies in Society and History.

Jaquet, F.G.P (1980) "Mutiny en Hadji-Ordonnantie: Ervaringen met 19e Eeuwse Bronnen', *BKI*, 136, 283-312.

Jahroni, Jajang (1999) *The life and Mystical Thought of Haji Hasan Moestafa (1852-1930)*, Leiden: MA Thesis Leiden University.

Jainuri, Achmad (1999) *The Formation of Muhammadiyah's Ideology, 1912-1942*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press.

Jakub, Ismail (1960) *Teungku Tjhik Dhi-Tiro (Muhammad Saman): Pahlawan Besar dalam Perang Aceh (1881-1891)*, Jakarta: Bulan Bintang.

Jamhari (2000) "In the Center of Meaning: *Ziarah* Tradition in Java" *Studia Islamika*, 7, I: 51-88.

---------- (2001) "The Meaning Interpreted: the Concept of *Barakah* in *Ziarah*" *Studia Islamika*, 8, I: 87-128.

---------- dan Jajang Jahroni (2004) (ed.) *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Jakarta: PPIM-Rajawali Pers.

Jamil, Fathurrahman (1995) *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Jansen, Johannes J.G. (1974), *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill).

Jaspan, M.A. (1965) "In Quest of Law: the Perplexity of Legal Syncretism in Indonesia", *CSSH*, vol. VII, no. 3.

Jay, R.R. (1963) *Religion and Politics in Rural Central Java* (Cultural Report Series 12), Yale University: Southeast Asia Studies.

Johns, A.H. (1955) "Daka'ik al-Huruf by Adbul Ra'uf of Singkel", *JRAS* 2: 10-23.

---------- (1961) "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *JSEAH* 2: 10-23.

---------- (1984) "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey in Some Reference to Qur'anic Exegesis", dalam R. Israeli & A.H. Jons (ed.) *Islam in Asia: Volume II Southest and East Asia*, Boulder: Westview.

Jones, Russel (1979) "Ten Conversion Myths from Indonesia", dalam Nehemia Levtzion (ed.) *Conversion to Islam*, London: Methuen.

Jonge, J.K.J. de (1862-8) (ed.) *De Opkompstvan het Nederlandsch Gezag in Oost-Indië*, The Hague, Nijhoff, 13 vols.

Jonge, Huub de (1989) *Madura dalam Empat Zaman: Perdagangan, Perkembangan Ekonomi, dan Islam*, Jakarta: Gramedia.

---------- (1993) "Discord and Solidarity among the Arabs in the Netherlands East Indies", *Indonesia*, no. 55, 73-90.

---------- (1997) "Dutch Colonial Policy Pertaining to Hadrami Imigrants" dalam Ulrike Freitag dan William G. Clarence-Smith (ed.) *Hadrami Traders, Scholars and Statements in the Ocean, 1750s-1960s*, Leiden, New York and Köln: Brill.

Jusup, Jamsari (1975) *Tajusstalatin* (ed. and terj.), Jakarta: Departemen Pendidikan dan kebudayaan.

Ka'bah, Rifyal (1999) *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*, Jakarta: Universitas Yarsi.

Kaptein, N.J.G. (1995) "Meccan *Fatwas* from the End of the Nineteenth Century on Indonesian Affairs", *Studia Islamika*, no. 2, vol. 4, 141-160.

---------- (1997), *The Muhimmat al-Nafa'is: A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century*, Jakarta: INIS.

---------- (1998) "The Sayyid and the Queen: Sayyid 'Uthman on Queen Wilhelmina's Inauguration on the Throne of the Netherlands in 1898", *Journal of Islamic Studies*, no. 9, vol. 2, 158-77.

---------- (2002) "The Conflict about the Income of an Arab Shrine: the Perkara Luar Batang in Batavia", dalam Huub de Jong and Nico Kaptein (ed.), *Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade, and Islam in Southeast Asia*, Leiden: KITLV Press.

---------- (2003), "European Dress and Muslim Identity in the Netherlands East Indies", paper pada LISOR Congress, *Religious Change in Pluralistic Context*, Leiden 28-30 August.

---------- (akan terbit) "Southeast Asian Debates and Middle Eastern Inspiration: European Dress in Minangkabau at the Beginning of the Twentieth Century", dalam Eric Tagliacozzo (ed.) *Proceedings Workshop Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Durée*, Asia Research Institute (ARI), Singapura, 17-18 August 2004.

Kartini, Tini et.al. (ed.) (1985) *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustafa*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pembangunan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Kartodirdjo, Sartono (1966), *The Peasant Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Courses, and Sequel*, The Hague: Martinus Nijhoff.

---------- (1981) (ed.) *Elit dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: LP3ES.

Kathirithamby-Wells, J. (1969) "Achehnese Control over West Sumatra up to the Treaty of Painan, 1663", *JSEAS* 10, 3: 453-479.

---------- (1986) "Royal Authority and the *Orang Kaya* in the Western Archipelago, *circa* 1500-1800", *JSEAS* 17, 2: 256-267.

---------- (1990) "Banten: A West Indonesian Port and Polity during the Sixteenth and Seventeenth Centuries" dalam John Villiers and J. Kathirithamby-Wells (eds) *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise*, Singapura: University of Singapore Press.

Keddie, Nikki R. (1968) *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Berkeley: University of California Press.

Kedourie, Elie (1966) *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London: Frank Cass.

Kerr, M. (1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley: University of California Press.

Khalid, Adeeb (1994) "Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia", *IJMES*, 26, 2: 187-200.

Khalid-Thaib (1981) *Sastera Sejarah in the Malay World: A Structural and Contextual Study of Fokloristic Elements in a Transitional Genre*, Bloomington: Ph.D Thesis, Indiana University.

Khatib, Akhmad (1892) *al-Dai al-Masmu fi al-Radd ala man Yuwarith al-Akhwa wa Awlad al-Akhwat ma'a Wujud al-usul wa al-Furu*, Egypt: Ahmad al-Babi al-halabi.

---------- (1897) *al-Jawhara al-Faraida fi al-Ajwaba al-Mufida pada menyatakan harta subhat dan haram*, Mecca, np.

---------- (1893) *al-Manhaj a l-Mashru' Tarjamah Kitab a l-Dāi al-Masmmu*, Egypt: Ahmad al-Babi al-Halabi.

---------- (1961 [1906] *Izhar Dall al-Kadhibin fi Tashabbuhihim bi al-sadiqin*, Padang-Pondok: Percetakan Paul Gamer.

---------- (1965) *Fatwa tentang Tharikat Naqshabandijah*, transliterasi oleh A. Mm. Arief, Medan: Islamijah.

Khudrin, Ali, et. al. (1992) *Organisasi Nahdlatul Wathan di Nusa Tenggara Barat: Laporan Penelitian*, Semarang: Balai Penelitian Departemen Agama.

Khuluq, Latiful (2001), *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*, Yogyakarta: LKIS.

---------- (2003) "K.H. Hasyim Asy'ari: Profil Pejuang dari Jombang", dalam Jajat Burhanudin and Ahmad Baedowi (ed.) *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Indonesia*, Jakarta: PPIM-Gramedia.

Kraince, Richard G. (2000) "The Role of Student Groups in the *Reformasi* Struggle: KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia)" *Studia Islamika* 7, 1: 1-50.

Knysh, Alexander (1997) "The Cult of Saint and Religious Reformism in Hadramaut" dalam Ulrike Freitag and William G. Clarence-Smith (eds.) *Hadrami Traders, Scholars and Statements in the Ocean, 1750s-1960s*, Leiden, New York and Köln: Brill.

Koentjaraningrat (1963) "*The Religion of Java:* a Review" *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia* 1, 2: 188-191.

Konsingsveld, Pieter Sjoerd van (1989) *Snouck Hurgronje dan Islam: Delapan Karangan tentang Hidup dan Karya Seorang Orientalis Zaman Kolonial*, Jakarta: Girimukti Pasaka.

Koto, Alaiddin (1997) *Pemikiran Politik Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah) 1945-1970*, Jakarta: Nimas Multima.

Kratz, E.Ulrich (1993) "Durhaka: The Concept of Treason in the Malay *Hikayat Hang Tuah*, *SAR*, 1: 68-97.

Kroef, J. M. van der (1955) "The Arabs in Indonesia", *Civilizations*. 5, 3: 15-23.

Kumar, Ann (1980) "Javanese Court Society and Politics in the Late Eighteenth-Century: the Record of a Lady Soldier, Part 1: The

Religious Social and Economic Life of the Court", *Indonesia*, 29, 1-146.

---------- (1985) *The Diary of a Javanese Muslim: Religion, Politics and the Pesantren, 1883-1886*, Canberra: Faculty of Asian Studies, Australian National University.

Kuntowijoyo (1980) *Social Change in an Agrarian Society: Madura 1850-1940*, New York: Ph.D. Thesis Columbia University.

---------- (1991) "Serat Cabolek dan Mitos Pembangkangan Islam" dalam *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (ed. A.E. Priyono), Bandung: Mizan.

Lacapra, Dominic (1983) *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, and Language*, Ithaca: Cornell Univetsity Press.

Laffan, Michael F. (1996) "Watan and Negeri: Mustafa Kamil's 'Rising sun' in the Malay World', *Indonesia Circle* 69: 156-175.

---------- (1999) "Raden Aboe Bakar: An Introductory Note Concerning Snouck Hurgronje's Informant in Jeddah (1884-1913)", *BKI* 155, 4: 517-42.

---------- (2003), *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The* Umma *Below the Wind* London and New York: Routledge and Curzon.

Lambton, A.K.S. (1981) *State and government in medieval Islam: An introduction to the study of Islamic political theory: The jurists*, Oxford University Press.

Lancaster, J. (1940), *The Voyage of Sir James Lancaster to Brazil and the East Indies*, ed. Sir W. Foster, London: Hakluyt.

Langen, K.F.H. van (1986), "De Inrichting van het Atjehsche Staatbestuur onder het Sultanaat", *BKI*, 34 (1888), terj. Indonesia oleh Aboe Bakar, *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan*, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh.

Lapidus, Ira M. (1967), *Muslim Cities in the Middle East*, Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press.

---------- (1969), "Muslim Cities and Islamic Societies", dalam Ira M. Lapidus (ed.), *Middle Eastern Cities*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Latif, Yudi (2005) *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Jakarta: Mizan.

Legawa, Raden Demang Soerja Nata (1897) *Pangeling-eling ke Padoeka Toewan Karel Frederik Holle, Adviseur-Honorair voor Indische Zaken*, Batavia: Van Huz.

Lerner, Daniel (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Glencoe: The Free Press.

Levyssohn, Norman H.D. (1888) *Hal Setijanja KepalaBangsa Negri di Tanah Hindia-Wolanda*, Betawi: Tjap Goan Ho.

Lewis, Bernard (1988) *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press.

Lombard, Denys (1986), *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, Jakarta: Balai Pustaka.

Lubis, Nabilah (1996), *Syekh Yusuf al-Taj al-Makassari: Menyingkap Inti Segala Rahasia*, Bandung: Mizan.

Lubis, Nina Herlina (1998) *Kehidupan Kaum Menak Priangan 1800-1942*, Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Suna.

--------- (2003) "Religious Thought and Practices of the *Kaum Menak*: Strengthening Traditional Power", *Studia Islamika*, vol. 10, no. 2, 1-30.

Maarif, Ahmad Syafii (1985) *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES.

Madinier, Rémy and A. Feillard (1999) "At the Sources of Indonesian Islam Political Failure: the Split between the Nahdlatul Ulama and the Masyumi in Retrospect", *Studia Islamika* 6, 2: 1-38.

Madjid, Nurcholish (1970) "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat" in Nurcholish Madjid et. al. *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Jakarta: Islamic Research Centre.

Madjid, Nurcholish, "Pesantren dan Tasawuf", in M. Dawam Rahardjo (ed.) *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974).

Ma'shum, Saefullah (1994) (ed.) *Menapak Jejak Mengenal Watak: Sekilas Biografi 26 Tokoh Nahdlatul Ulama*, Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri.

Makdisi, G. (1981), *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mandal, Sumit Kumar (1994), *Finding Their Place: A history of the Arabs in Java under Dutch Rule, 1800-1924*, Ph.D dissertation, Columbia University.

---------- (1997), "Natural leaders of native Muslims: Arab ethnicity and politics in Java under Dutch rule", dalam Ulrike Freitag dan William G. Clarence-Smith (ed.) *Hadhrami traders, scholars and statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*, Leiden, New York and Köln: Brill, 185-198.

---------- (2002), "Forging a Modern Arab Identity in Java in the Early Twentieth Century", dalam Huub de Jonge and Nico Kaptein (ed.), *Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade, and Islam in Southeast Asia*, Leiden: KITLV Press, pp. 163-184.

Mansoer, Mas (1970) *Risalah Tauhid dan Syirik*, Surabaya: al-Ihsan.

---------- (1973) *12 Tafsir Langkah Muhammadiyah*, Yogyakarta: Majlis Tabligh PP Muhammadiyah.

Mansurnoor, Iik A. (1987) *Ulama, Villagers and Change: Islam in Central Madura*, Montreal: Ph.D Thesis McGill University.

----------(1998) "Contemporary European Views of the Jawah: Brunei and the Malays in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries", *Journal of Islamic Studies* 9, 2: 178-209.

Marrison, G.E. (1955) "Persian Influences in Malay Life (1280-1650)", *JMBRAS* 28, I: 52-69.

Marsden, William (1811) *The History of Sumatra, Containing Accounts of the Government, Laws, Customs, and Manners of the Native Inhabitans*, London: Longman.

Mas'udi, Masdar Farid (1985) "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning", in Dawam Rahardjo (ed.) *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, Jakarta: P3M.

Masselman, George (1963) *The Cradle of Colonialism*, New Haven: Yale University Press.

Massiata, H.A. (1983) *Syeikh Yusuf Tuanta Salamaka dari Goa*, Jakarta: Yayasan Lakipadada.

Masyhuri, K.H.A. (1997) Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama, Surabaya: Dinamika Press.

Matheson, Virginia (1989) "Pulau Penyengat: Nineteenth Century Islamic Centre of Riau", *Archipel* 37: 158-69.

---------- (1997) (ed.) *Tuhfat al-Nafis* [by Raja Haji Ahmad and Raja Ali Haji], Shah Alam: Fajar Bakti.

---------- and A.C. Milner (1984) *Perceptions of the Haj: Five Malay texts*, Singapore: ISEAS.

---------- and M. B. Hooker (1988), "Jawi Literature in Patani: The maintenance of an Islamic Tradition", *JMBRAS* 61, 1: 1-86.

Meilink-Reolofsz, M.A.P. (1962), *Asian Trade and European Influence*, The Hague: Martinus Nijhoff.

---------- (1970) "Trade and Islam in the Malay-Indonesian Archipelago Prior to the Arrival of the Europeans", dalam D.S. Richards (ed.) *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium*, London: Bruno Cassirer.

Meinsma, J.J. (1884-1899) (ed.) *Babad Tanah Djawi, in Proza: Javaansche Geshiedenis Loopende to het Yaar 1647 der Javaansche Jaartelling*, 's-Gravenhage: Nijhoff.

Melayu, Hasnul Arifin (2002), "Islam as an Ideology: the Political Thought of Tjokroaminoto", *Studia Islamika*, vol. 9, no. 3, pp. 35-81.

Messick, Brinkley (1996) *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley etc.: University of California Press.

Metcalf, Barbara D. (1982) *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton: Princeton University Press.

Meuleman, Johan (2001) "Dakwah Organization and Activities in Urban Communities" paper pada seminar "The Dissemination of Religious Authority in Twentieth Century Indonesia", Leiden 20 December 2001.

Meulen, van der (1981) *Don't You Hear the Thunder? A Dutchman's Life Story*, Leiden: Brill.

Millie, J.P. and Syihabuddin (2005) "Addendum to Drewes: the Burda of al-Busiri and the Miracle of Abdulqadir al-Jaelani in West Java", *BKI* 161, 1: 98-126.

Milner, A.C. (1982), *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*, Tucson: Arizona University Press.

---------- (1983) "Islam and Muslim State", dalam M.B. Hooker (ed.) *Islam in Southeast Asia*, Leiden: E.J. Brill.

---------- (1995) *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere*, Cambridge: Cambridge University Press.

Minhaji, Akhmad (2000) "Islarnic Reform in Contest: Ahmad Hassan and His Traditionalist Opponents", *Studia Islamika*, vol. 7, no. 2, 87-116.

--------- (2001) *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press.

---------- and M. Atho Mudzhar (1998) "Prof. K.H. Fathurrahman Kafrawi" dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.) *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik*, Jakarta: INIS-PPIM-Balitbang Depag RI.

Mitchell, Timothy (1988) *Colonizing Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mobini-Kesheh, Natalie (1996) "The Arab Periodicals of the Netherlands East-Indies, 1914-1942", *BKI*, 152: 236-256.

---------- (1999) *The Hadrami awakening: Community and identity in the Netherlands East Indies, 1900--1942*, Ithaca: Southeast East Asian Program Cornell University.

Moertono, S. (1968) *State and Statecraft in Old Java*, Ithaca: Cornell University Modern Indonesian Project.

Moestapa, Haji Hasan (1976) *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A*, Bandung: Jajasan Kudjang.

Moriyama, M. (2000) "Moehamad Moesa, Print Literacy, and the New Formation of Knowledge in Nineteenth Century West Java", *Indonesia and the Malay World*, 28, 80: 5-21.

--------- (2003), *A New Spirit: Sundanese Publishing and the Changing Configuration of Writing in Nineteenth Century West Java*, Leiden: Ph.D. Thesis Leiden University.

Morley, J.A.E. (1949) "The Arabs and the Eastern Trade", *JMBRAS*, 22, 1: 143-76.

Mubarak, 'Ali (1889) *Khitat al-Tawfiqiyya al-Jadida li Misr al-Qahira wa Biladihi al-Muqaddima wa al-Shahira*, Kairo: al-Matma'a al-Kubra bi al-Amiriyyah, 4 vol.

Mudzhar, M. Atho (1993) *Fatwa of the Council of Indonesian Ulama: a Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS.

Mujani, Saiful (2003) *Religious Democract: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post-Soeharto Indonesia*, Ph.D Thesis The Ohio State University.

Muhaimin, Abdul G. (1995) *The Islamic Tradition of Cirebon: Ibadat and Adat among Javanese Muslims*, Canberra: Ph.D Thesis Australian National University.

Mulyati, Sri (1992) *Sufism in Indonesia: an Analysis of Nawawī al-Bantanī's Salālim al-Fudhalā*, Montreal: MA Thesis McGill University.

al-Munajjid, S, and Khuri, Y.Q. (1970) (eds.) *Fatawa Imam Rashid Rda*, Beirut: Dār al-Kitab al-Jadid, 6 vol.

Nagazumi, Akira (1968) "The Development of Western Education in Java during the Latter Half of the Nineteenth Century", paper pada *The International Conference on Asian History*, 5th-10th August, Kuala Lumpur.

---------- (1989) *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908-1918*, Jakarta: Grafitipers.

Nahdlatul Ulama (1960) *Permasalahan dan Jawaban Muktamar NU ke-28.*

---------- *(1994) Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NU.*

---------- *(1992) Keputusan Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung*

---------- (1985) *Khittah Nahdlatul Ulama.*

Nakamura, Mitsuo (1996) "NU's Leadership Crisis and Search for Identity in the Early 1980s: From the 1979 Semarang Congress to the 1984 Situbondo Congress", dalam Greg Barton dan Greg Fealy (ed.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute.

Nasr, Sayyed Hossein (1995) "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: The Spoken and the Written Word", dalam George N. Atiyeh (ed.) *The Book in the Islamic World: the Written and the Communication in the Middle East*, Albany: State University of New York Press.

Nazwar, Akhira (1983) *Syekh Akhmad Khatib, Ilmuan Islam di Abad ini*, Jakarta: Pustaka Panjimas.

Ngah, Mohd. Nor bin (1980) "Some Writing of the Traditional Malay Muslim Scholars Found in Malaysia", dalam Khoo Kay Kim et. al. (ed.) *Tamaddun Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia.

---------- (1983) *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Niel, Robert van (1984) *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, Leiden: Foris Publication.

Noer, Deliar (1973) *The modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

---------- (2000 [1987]) *Partai Islam di Pentas Nasional: Kisah dan Analisis Perkembangan Politik Indonesia 1945-1965*, Bandung: Mizan

Noorhaidi (2005) *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Ph.D Thesis Utrecht University.

Notojoedo, K.R.T. (1956) "Sekedar Gambaran Mengenai Pengadilan di Jogjakarta", dalam *Kota Jogjakarta 200 Tahun*, Jogjakarta: Panitia Peringatan Kota Jogjakarta.

Nur'aeni, Zali (2005) *Pesantren Daruttauhid: Virtual Pesantren in the Global Era*, MA Thesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Ockeleon, G. (1939) *Catalogus dari Boekoe-Boekoe dan Madjallah-Madjallah jang Diterbitkan di Hindia Belanda dari Tahoen 1870-1930*, Batavia: Kolff.

Ong, W. Jackson (1982) *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London: Methuen.

Onghokham (1975) *The Residency of Madiun: Priyayi and Peasant in the Nineteenth Century*, New Haven: Ph.D Thesis Yale University.

Othman, Mohammad R. (1994) *The Middle Eastern Influence on the Development of Religious and Political Thought in Malay Society, 1880-1940*, Edinburgh: Ph.D. Thesis University of Edinburgh.

---------- (1997) "Hadramis in the Politics and Administration of the Malay States in the Late Eighteenth and Nineteenth Centuries", dalam Ulrike Freitag dan William G. Clarence-Smith (ed.) *Hadrami Traders, Scholars and Statements in the Ocean, 1750s-1960s*, Leiden, New York and Köln: Brill.

Outhoorn, van (1693) "Letter to Heren XVII, 8 December 1693", in W. Ph. Coolhaas (1975) *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oosttindische Compagnie, vol. V: 1686-1685*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Palawa, Alimuddin Hassan (2003) "The Penyengat School: A Review of the Intellectual Tradition in the Malay-Riau Kingdom", *Studia Islamika*, vol. 10, no. 3: 95-123.

Panggabean, Rizal and T. Amal (2004) *Politik Syariat Islam di Indonesia hingga Nigeria*, Jakarta: Alvabet.

Peeters, Jeroen (1996) "Palembang Revisited: Further Notes on the Printing Establishment of Kemas Haji Muhammad Azhari, 1848" dalam Paul van de Velde (ed.) *IIAS Yearbook 1995*, Leiden: IIAS.

---------- (1997), *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahaan Religius di Palembang 1821-1942*, Jakarta: INIS.

Pelras, C. (1993) "Religion, Tradition, and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi", *Indonesia*, 57: 133-154.

Pigeaud, Th.G.Th. (1967-1970) *Literature of Java*, The Hague: Martinus Nijhoff, 3 vols.

Pijper, G.F. (1961) "Professor dr. Pangeran Ario Hoessein Djajadiningrat, 8 December 1886 - 12 November 1960", *BKI* 117: 401-409.

---------- (1984) *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia, 1900-1950*, Jakarta: UI-Press.

Pires, Tome (1944), *The Suma Oriental fo Tome Pires*, translated by Armando Cortesao, London: Hakluyt Society.

Pocock, J.G.A. (1971) *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York: Atheneum.

---------- (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.

---------- (1985) *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

Poensen, C. (1886) *Brieven over den Islam uit de Binnenlanden van Java*, Leiden: E.J. Brill.

Poeze (1989) "Early Indonesian emancipation: Abdul Rivai, van Heutsz and the Bintang Hindia", *BKI*, 145, 1: 87-106.

Pranowo, Bambang (1991) *Creating Islamic Tradition in a Rural Java*, Melbourne: PhD Thesis Monash University.

Prasetyo, Hendaro et. al. (2002) *Islam & Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, Jakarta: Gramedia-PPIM UIN Jakarta.

Prasodjo et al. (1974) *Profil Pesantren: Laporan Hasil Penelitian Pesantren Al-Falak dan Delapan Pesantren Lain di Bogor*, Jakarta: LP3ES.

Proudfoot, Ian (1986) "A Formative Period in Malay Book Publishing", *JMBRAS*, 59: 101-132.

---------- (1992) *Early Malay Printed Books: a Provisional Account of Materials Published in Singapore-Malaysia Area up to 1920*, Canberra: Faculty of Asian Studies, Australian National University.

Pudjiastuti, Titiek (2002) *The Letters of the Sultans of Banten: a Collection of the National Archive Republic Indonesia (ANRI)* (paper tidak diterbitkan), Leiden: Royal Institute of Linguistics and Anthropology.

Putten, Jan van der and al-Azhar (1995) [annot. and introd.], *Di Dalam Berkekalan Persahabatan: Letters from Raja Ali Haji*, Leiden: Department of Languages and Cultures of Southeast Asia and Oceania Leiden University.

Rachman, Abdul (1996) "Nawawī al-Bantānī: an Intellectual Master of the Pesantren Tradition", *Studia Islamika*, 3, 3: 81-114.

---------- (1997) *Pesantren Architects and their Socio-Religious Teachings (1850-1950)*, Los Angeles: Ph.D Thesis University of California.

---------- (1998) "Mahfuz al-Tirmizi (d. 1338/1919): an Intellectual Biography", *Studia Islamika*, 5, 2: 27-48.

Raffles, Thomas Stamford (1978 [1817]) *The History of Java*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 2 vol.

Rahman, Fazlur (1966) *Islam*, Chicago: University of Chicago Press.

Ramage, Douglas (1995) *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London and New York: Routledge.

Ramlan, M. (1975) *Babad Tanah Jawa* [translated from Meinsma's version], Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ras, J.J. (1968) *Hikayat Banjar: A Study in Malay Historiografay*, The Hague: Nijhoff.

----------(1987) *Babad Tanah Djawi: de Prozaversie van Ngabehi Kertapradja voor het eerst uitgegeven door J.J. Meinsma en getranscibeerd door W.L. Olthof*, Dordrecht: Foris.

---------- (1992a) "The Babad Tanah Jawi and its Realibility: Questions of Content, Stucture, and Function", in J.J. Ras (ed.) *The Shadow of the Ivory Tree: Language, Literature and History in Nusantara*, Leiden: Vakgroup Talen en Culturen van Zuid-oost-Azië en Oceanië.

----------(1992b) "The Genesis of the Babad Tanah Jawi: Origin and Function of the Javanese Court Chronicle" dalam J.J. Ras (ed.) *The*

Shadow of the Ivory Tree: Lanuage, Literature and History in Nusantara, Leiden: Vakgroup Talen en Culturen van Zuid-oost-Azië en Oceanië.

---------- (1992c) "Javanese Tradition on the Coming of Islam" dalam J.J. Ras (ed.) *The Shadow of the Ivory Tree: Language, Literature and History in Nusantara*, Leiden: Vakgroup Talen en Culturen van Zuid-oost-Azië en Oceanië.

Reid, Anthony (1969) *The Contest for North Sumatra: Aceh, the Netherlands and Britain 1858-1898*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

---------- (1972) "Habib Abdur-Rahman az-Zahir (1833--1896)", *Indonesia* 13: 36-59.

---------- (1979) "Trade and State Power in the Sixteenth and Seventeenth Centuries Southeast Asia", *Proceedings Seventh International Association of Historians of Southeast Asia*, Bangkok, 391-419.

---------- (1993a) *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1540-1680: Volume Two, Expansion and Crisis*, (New Haven and London: Yale Univesity Press.

---------- (1993b) "Kings, Kadis and Charisma in the 17th Century Archipelago", dalam A. Reid (ed.) *The Making of an Islamic Intellectual Discourse in Southeast Asia*, Monash: Monash Papers on Southeast Asia.

Renard, John (1993) *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts*, South Carolina: University of South Carolina Press.

Ricklefs, M.C. (1974) *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749-1792: A history of the division of Java*, London etc.: Oxford University Press.

---------- (1979) "Six centuries of Islamization in Java", dalam Nehemia Levtzion (ed.) *Conversion to Islam*, New York: Holmes and Meier, 100-29.

---------- (1993) *War, Culture and Economy in Java, 1677-1726: Asian and European Imperialism in the Early Kartasura Period*, Sydney: Allen & Unwin.

---------- (1984) *Islamization in Java: an Overview and Some Philosophical Consideration* Jerusalem: Magnes Press The Hebrew University.

---------- (1998) *The Seen and the Unseen Worlds in Java 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*, Sydney & Hawaii: Allen & Unwin and University of Hawaii Press.

---------- (1997) "Islam and the Reign of Pakubuwana II, 1726-49", dalam P.G. Riddell dan A.D. Street (ed.) *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Fetschrift in Honour of Anthony Johns*, Leiden: Brill, 237-52.

---------- (2001) *A History of Modern Indonesia since c. 1300*, Basingstoke: Palgrave.

---------- and Voorhoeve, P. (1977) *Indonesian Manuscripts in Great Britain*, London: Oxford University Press.

Riddell, Peter (2001) "Arab Migrants and Islamization in the Malay World during the Colonial Period", *Indonesia and Malay World* 29, 84: 113-128.

Rinkes, Douwe. A. (1909) *Abdoerraoef van Singkel: Bijdrage tot de Kennis van Mystiek op Sumatra en Java*, Leiden: Proefschrift Leiden University.

---------- (1996) *Nine Saints of Java*, Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.

Robinson, Francis (1993), "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print", *Modern Asian Studies*, 27, I, pp. 229-351

Roff, William R. (1966) "The life and times of Haji Othman Abdullah", *Peninjau Sejarah* 1, 2: 62-68.

---------- (1967) *The Origins of Malay Nationalism*, New Haven and London: Yale University Press.

---------- (1970) "Indonesian and Malay students in Cairo in the 1920s", *Indonesia* 9: 73-87.

---------- (1972), *Bibliography of Malay and Arabic Periodicals Published in the Straits Settlements and Peninsular Malay States*, London: Oxford University Press.

---------- (1975), "The Origin and Early Years of the Majlis Ugama", dalam W. Roff (ed.), *Kelantan: Religion and Politics in a Malay State*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

---------- (1985) "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia", *Archipel* 29: 7-34.

---------- (1994) "The Meccan Pilgrimage: its Meaning for Southeast Asian Islam", dalam R. Israeli dan A.H. Johns (ed.) *Islam in Asia 2: Southeast and East Asia*, Jerusalem: Magnes Press.

Ronkel, Ph.S. van (1913) *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts Preserved in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences*, Batavia & The Hague: Albrecht and Nijhoff.

--------- (1914) "Het Heiligdom te Oelakan" *TBG* 56: 218-316.

---------- (1942) "Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-en Midden-Java: uit het Reisjournal van Dr. C. Snouck Hurgronje" *BKI* 101: 311-24.

Roolvink, R. (1967) "The Variant Versions of the Malay Annals", *BKI*, 123: 301-312.

Rosenthal, E.I.J. (1958) *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenthal, F. (1968), *A History of Muslim Historiography*, Leiden: E.J. Brill.

Rosidi, Ajip (1987) "Menjejaki Karya-Karya Haji Hasan Mustapa", dalam Ahmad Rifa'i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-Karya Klasik*, Bandung: Mizan.

---------- (1989) *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-Karyana*, Bandung: Pustaka.

Rosyadah, Dede (1999) *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Rumadi (2005) *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, Ph.D Thesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Saeran, Nursal (1981) "Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawy", dalam Sanusi Latief M., dan Edwar et.al. (ed.) *Riwayat hidup dan perjuangan 20 ulama besar Sumatera Barat*, Sumatera Barat: Islamic Centre, 15-19.

Safran, Nadav (1961) *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1904-1952*, Cambridge: Harvard University Press.

Said, Edward (1995) [1978] *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (revised edition with afterword), London etc.: Penguin.

Salam, Solichin (1986) *Ja'far Shadiq Sunan Kudus*, Kudus: Menara Kudus.

Salamon, Ahmad Bin (1980) "Reform of al-Azhar in the 20th Century", New York: Ph.D Thesis New York University.

Saleh, Fauzan (2001) *Modern Trends in Islamic Theological Discourses in 20th Century Indonesia*, Leiden: E.J. Brill.

Salim, Abdul (1994) *Majmu'at al-Shari'ah al-Kafiyah li al-'Awam Karya Kiyai Saleh Darat*, Jakarta: Ph.D Thesis UIN Jakarta.

Salleh, Abdullah al-Qadir (1975), "To' Kenali: His Life and Influence", dalam W. Roff (ed.), *Kelantan: Religion and Politics in a Malay State*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Al-Samarani, Muhammad Salih bin 'Umar Darat (1955 [1899]) *Majmu'at al-shari'a al-kafiya li al-'awwam*, Cirebon: al-Misriyya.

---------- (1906) *Kitab Munjiyat Metik saking Ihya' 'Ulum al-Din*, Cirebon: al-Misriyya.

Samson, Allan (1972) *Islam and Politics in Indonesia*, Berkeley: Ph.D Thesis University of California.

Sanusi Latief M., dan Edwar *et.al.* (ed.) (1981) *Riwayat hidup dan perjuangan 20 ulama besar Sumatera Barat*, Sumatera Barat: Islamic Centre.

Sarkīs, Yūsuf Alyān (1928) *Dictionary of Arabic Printed Books from the Beginning of Arabic Printing until the End of 1339 AH-1919 AD*, Cairo.

Sasmita, Uka Tjandra (1967) *Musuh Besar Kompeni Belanda: Sultan Ageng Tirtayasa*, Jakarta: Nusa Larang.

Schmidt, Jan (1992) *Through the legation window 1876-1926: Four essays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman history*, Istanbul: Nederlands Historisch-Archaoelogisch Instituut te Istanbul.

Schrieke, B.J.O. (1919) "Its over her Perdikan Instituut", *TBG* 58: 391-432.

---------- (1957) *Indonesian sociological studies: Selected writings of B. Schrieke: Part two: Ruler and realm in early Java*, The Hague etc.: van Hoeve.

---------- (1973), *Pergolakan Agama di Sumatra Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*, Jakarta: Bhratara.

Scott, James (1972) "The Erosion of Patron-Client Bonds and Social Change in Rural Southeast Asia", *Journal of Asian Studies*, 4: 241-68.

Shiddiq, Machfudz (1950) *Di Sekitar Soal Ijtihad dan Tajid*, Jakarta: Nahdlatul Ulama.

Shils, Edward (1981) *Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.

Shiraishi Takashi (1990) *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*, London: Cornell University Press.

Shouk, Ahmed Ibrahim Abu (2002) "An Arabic Manuscript on the Life and Career of Ahmad Muhammad Surkati and His Irshadi Disciples in Java", dalam Huub de Jong dan Nico Kaprein (ed.), *Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade, and Islam in Southeast Asia*, Leiden: KITLV Press.

Siddiq, Achmad (1979) *Khittah Nahdliyyah*, Bangil: Percetakan Persatuan.

---------- (1985) *Islam, Pancasila dan Ukhuwah Islamiyah*, Jakarta: Lajnah Ta'lif wan Nasyar PBNU.

Silverman, S.F. (1965) "Patronage and Community-Nation Relationship in Central Italy". *Ethnology*, 4: 172-89.

Simuh (1983) *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

Skinner, Quentin (1988) *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (edited by J Truly), Cambridge: Polity Press.

Skovgaard-Petersen, Jakob (1997) *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*, Leiden, New York, Koln: E.J. Brill.

Snackey, Arnold (1888) [ed. and transl.] *Sair Soenoer ditoeroenkan dari A B C Melaju-Arab*, Berawi: np.

Snouck Hurgronje, C. (1906) *The Achehnese*, [terj. A.W.S. O'Sullivan dengan index oleh R.J. Wilkinson], Leiden: Brill, 2 vol.

--------- (1915) *Nederland en de Islam* [2de vermeerderde druk], Leiden: Brill.

---------- (1931) *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Leiden: E.J. Brill.

---------- (1924) Verspreide Geschriften, Den Haag: Nijhoff, vol. 4/1.

Soebardi, S (1971), "Santri-Religious Elements as Reflected in the Book of Tjentini", *BKI* 27: 331-49.

--------- (1975), *The Book of Cabolek*, The Hague Martinus Nijhof.

Suminto, H. Aqib (1985) *Politik Islam Hindia Belana: het Kantoor voot Inlandsche Zaken, 1899-1942*, Jakarta: LP3ES.

Soeratno, Siti Chamamah (1991) *Hikayat Iskandar Zulkarnain: Analisis Resepsi*, Jakarta: Balai Pustaka.

Solomon, Wendy (1986) "Text and personality: Ajip Rosidi in Search of Haji Hasan Mustapa", *Indonesia Circle*, 41: 11-27.

Spar, C (1912) "Gouvernement en bedevaart", *IG* 34, 1: 337-54.

Steenbrink, Karel A. (1984), *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang.

---------- (1986), *Pesantren, Madrasah dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES.

---------- (1989) "Pengantar" dalam L.W.C. van den Berg (1989) *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*, Jakarta: INIS.

---------- (1993), *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*, Amsterdam: Atlanta GA.

---------- (1994) "On the Structure and Sources of Bustanus Salatin", dalam Wolfgang Marshall (ed.) *Text from the Islands: Oral and Written Tradition of Indonesia and the Malay World*, Bern: Institute of Ethnology University of Bern.

---------- (2000) "A History of Christianity in Indonesia as an Exercise in Comparative Religion", *Documentatieblad voor the Geschedenis van Nederlandse Zending en Overzeese Kerken*, 7, 1: 67-78.

Stoinovich, Traian (1976) *French Historical Method: The Annles Paradigm*, Ithaca: Cornell University Press.

Subhan, Arief (2003) "K.H. Ali Maksum: Tokoh Ulama NU Berjiwa Modernis", dalam Jajat Burhanudin and Ahmad Baedowi (ed.) *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Indonesia*, Jakarta: PPIM-Gramedia.

Surjomihardjo, Abdurrachman (2000) *Kota Yogyakarta 1880-1930: Sejarah Perkembangan Sosial*, Yogyakarta: Yayasan Untuk Indonesia.

Suryadi (2001) "Shaikh Daud of Sunur: Conflict between Reformists and the Shatariyyah Sufi Order in Rantau Pariaman in the First Half of the Nineteenth Century", *Studia Islamika*, 8, 3: 57-124.

Sutherland, Heather (1979), *The Making of a Bureaucratic Elite: The Colonial Transformation of the Javanese Priyayi*, Singapura: Heinemann Educational Book.

Sweeney, Amin (1980) *A Full Hearing: Orality and Literacy in the Malay World*, Berkeley and California: California University Press.

---------- (1987) *Authors and Audiences in Traditional Malay Literature*, Berkeley: Univerity of California, Centre for South and Southeast Asian Studies.

Syafwandi (1985) *Menara Mesjid Kudus dalam Tinjauan Sejarah dan Arsitektur*, Jakarta: Bulan Bintang.

Syukri, Ibrahim (1985) *History of the Malay Kingdom of Patani*, transl. C. Baylay and J.N. Miskic, Athena: Center for International Studies Ohio University.

Taylor, Charles (1992) "Modernity and the Rise of Public Sphere", *The Tanner Lectures on Human Values*, Stanford University.

Tjokroaminoto, H.O.S (1950[1924]), *Islam dan Socialisme*, Jakarta: Bulan Bintang.

Tjokroaminoto, H.O.S (1950), *Tarich Agama Islam, Riwajat dan Pemandangan atas Kehidupan dan Perdjalanan Nabi Muhammad S.A.W.*, Jakarta: Bulan Bintang.

Toer, Pramoedya Ananta (1985) *Bumi Manusia: Sebuah Novel Sejarah*, Jakarta: Hasta Mitra.

Trimingham, J. Spencer (1971), *The Sufi Orders in Islam*, London, Oxford, New York: Oxford University Press.

Tsuchiya, Kenji (1990) Javanology and the Age of Ranggawarsita: An Introduction to the Nineteenth Century Javanese Culture", dalam Audrey Kahin (ed.) *Reading Southeast Asia*, Ithaca: Southeast Asia Program Cornell University.

Tudjimahm, et. al. (1987) *Syekh Yusuf Makassar: Riwayat Hidup, Karya dan Ajarannya*, Jakarta: Departement P&K.

Turmudi, Endang (2003) *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS.

Uhlenbeck, E.M. (1964) *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*, 's-Gravenhage: Nijhoff.

Umam, Saiful (1998) "K.H. Wahid Hasyim: Konsolidasi dan Pembelaan Eksisrensi", dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.) *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik*, Jakarta: INIS-PPIM-Balitbang Depag RI.

Vatikiotis, P.J. (1969) *The Modern History of Egypt*, London: Weidenfeld and Nicolson.

Veer, Paul van't (1985) *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje*, Jakarta: Grafitipers.

Verh, P. J. V. (1868) "Javaansche studenten in Egypte", *TNI* 2, 2.

Villiers, John (1990) "Makassar: The Rise and Fall of Eastern Indonesian Maritime Trading State, 1512-1669" dalam John Villiers dan J. Kathirithamby-Wells (ed.) *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise*, Singapore: University of Singapore Press.

Vlekke, B. H.M. (1981) *Nusantara: A History of Indonesia*. The Hague and Bandung: Van Hoeve.

Voll, John Obert (1983) "Renewal and Reform in Islamic History" *Tajdid* and *Islah*" dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York: Oxford University Press.

Vollenhoven, van (1951) "van en over Nuruddin ar-Raniri", *BKI*, 107: 353-368.

---------- (1952) "Baan Tadjalli: Gegevens voor een nadere studie over Abdurrauf van Singkel", *TBG* 85: 87-117.

---------- (1955) *Twee Maleise Geschriften van Nurruddin ar-Raniri*, Leiden: Brill.

---------- (1957) *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*, Leiden: Leiden University Press.

Vredenbregt, J. (1962) "The Haddj: Some of its Features and Function in Indonesia", *BKI* 118: 91-154.

Waal, H.L.E. de (1881) *De Invloed der Kolonisatie op het Inlandschrecht in Nederlandsch Oost Indie*, Haarlem: G. van dern Berg (proofschrift).

Wahab, Dzainuddin bin Ali (1983) "Power and Authority in the Melaka Sultanate: The Traditional View", dalam K. S. Sindhu dan Paul Wealthy (ed.) *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c. 1400-1980*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983, 101-112.

Wahid, Abdurrahman (1974) "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.) *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES.

---------- et. al. (1995) *Biografi 5 Rasi 'Am Nahdlatul Ulama*, Yogyakarta: Lt-NU and Pusataka Pelajar Glagah.

Watt, W. Montgomery (1973) *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wehr, Hans (1974) *A Dictionary of Modern Written Arabic* (ed. oleh J. Milton Cowan), Beirut: Librairie du Liban.

Wertheim, W.F. (1959) *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*, The Hague: van Hoeve.

---------- (1972) "Counter-Insurgency Research at the Turn of the Century: Snouck Hurgronje and the Acheh War", *Sociologische Gids* 19: 320-28.

White, Hayden (1987) *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Wieringa, Edwin P. (1999) "An Old Text Brought to Life Again: A Reconsideration of the 'Final Version' of the Babad Tanah Jawi", *BKI*, 155, 2: 244-263.

---------- (2002) "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the *Syair Makah dan Madinah*", *Die Welt des Islams* 42, 2: 174-206.

Wijoyo, Alex Soesilo (1997), *Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition*, Ph. D. Dissertation, Columbia University, New York.

Wilkinson, R.J. (1932a) *A Malay-English Dictionary*, London-Macmillan-New York: St. Martin's Press, 2 vol.

---------- (1932b) "Some Malay Studies", *JMBRAS* 16: 24-30.

Williams, Lea E. (1960) *Overseas Chinese Nationalism: The Genesis of Pan-Chinese Movement in Indonesia, 1900-1916*, Glencoe: The Free Press.

Winstedt, R.O. (1917) "The Advent of the Muhammadanism in the Malay Peninsula and Archipelago", *J RAS* 77: 171-175.

---------- (1938) (ed.) "Sejarah Melayu or Malay Annals", *JMBRAS* 16: 1-226.

---------- (1947) "Kingship and Enthronement in Malaya", *JMBRAS* 16: 127-139.

---------- (1969) *A History of Classical Malay Literature*, New York etc: Oxford University Press.

Woodward, Mark R. (1988) "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam", *History of Religion*, 28, I: 54-89.

---------- (1989) *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Temple: The University of Arizona Press.

Yasuko, Kobayashi (1997) "Kiyai and Japanese Military", *Studia Islamika* 4, 3: 65-98.

Yatim, Badri (1999), *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci: Hijaz (Mekah dan Madinah) 1800-1925*, Jakarta: Logos.

Yunus, Abd. Rahim (1995), *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, Jakarta: INIS.

Yunus, Mahmud (1979 [1957]) *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara.

Yusuf, Slamet Effendy et. al. (1983) *Dinamika Kaum Santri: Menelusuri Jejak dan Pergolakan Internal NU*, Jakarta: Rajawali.

Yunus, Yulizal (1981) "Syeikh Khatib Muhammad 'Ali (1861-1936/1279-1355)" dalam Sanusi Latief M., dan Edwar et.al. (ed.) *Riwayat hidup dan perjuangan 20 ulama besar Sumatera Barat*. Sumatera Barat: Islamic Centre.

Zahro, Ahmad (2004) *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, Yogyakarta: LKiS.

Zaman, M. Qasim (2002) *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

--------- (1999) "Commentaries, Print and Patronage: Hadith and the Madrasas in Modern South Asia", *SOAS*, 87, 2: 60-81.

Zuhri, K.H. Saifuddin (1974) *Guruku Orang-Orang dari Pesantren*, Bandung: Al-Ma'arif.

--------- (1983), *Kiyai Haji Abdulwahab Khasbullah: Bapak dan Pendiri Nahdlatul Ulama*, Jakarta: Bulan Bintang.

--------- (1987) *Berangkat dari Pesantren*, Jakarta: Gunung Agung.

Zulkifli (2002), *Sufism in Java: the Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java*, Jakarta: INIS.

INDEKS

A

B

C

D

E

F

G

I

L

M

Q

R

S

BIOGRAFI PENULIS

JAJAT BURHANUDIN. Lahir 19 Januari 1967 di Bogor, Indonesia. Menamatkan pendidikan S1 di IAIN Jakarta, yang kini berubah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, dan setahun kemudian diterima sebagai pengajar di Fakultas Sastra dan Humaniora, di universitas yang sama.

Selama dua tahun (1994-1996), menempuh studi Master di Universitas Leiden melalui program kerja sama Indonesia-Belanda, INIS.

Sejak 1997, aktif sebagai peneliti Islam, Sejarah dan Masyarakat Muslim di Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), di samping menjadi anggota redaksi jurnal *Studia Islamika*. Dari 2001 hingga 2005, terlibat dalam proyek riset yang menjadi sumber buku ini, yang berjudul "The Dissemination of Religious Authority in the Twentieth Century Indonesia" di International Institute for Asian Studies (IIAS),Universitas Leiden.[]

Ulama senantiasa memiliki peran penting dalam sejarah umat Islam. Bermula dari pesantren dan madrasah—di mana membimbing umat menjadi perhatian utama—ulama kemudian tampil sebagai satu kekuatan sosial-politik yang ikut menentukan arah perjalanan bangsa; suatu peran strategis seperti yang pernah diembannya saat menjadi elite kerajaan di Nusantara pra-kolonial, di mana ulama menjadi rujukan penguasa terkait kebijakan negara.

Buku ini berusaha menelusuri upaya para ulama membangun peran dan legitimasi sosio-intelektual dan budaya mereka di Indonesia. Satu poin penting untuk ditekankan adalah posisi strategis ulama ini tidak datang secara tiba-tiba. Ia merupakan hasil perjuangan panjang melewati berbagai proses perubahan sosial-politik dalam sejarah Indonesia—mulai dari masa awal perkembangan Islam, kolonialisme Belanda, jaringan dengan Timur Tengah, hingga zaman pergerakan; semuanya menjadi basis sosio-historis bagaimana elite Muslim ini terus terlibat, dengan bahasa konseptual yang terus berubah, dalam penerjemahan dan pendefinisian Islam untuk kaum Muslim Indonesia, bahkan hingga kini.

"Buku ini bukanlah sebuah ensiklopedia, tetapi kekayaan informasi analitisnya bersifat ensiklopedis. Entah sambil lalu, entah secara mendalam, nyaris segala dimensi dan dinamika keulamaan tidak dibiarkan berlalu begitu saja. Semuanya dirangkai dalam format kesejarahan yang analitis. Sebuah sumbangan akademis yang sangat berharga dalam memahami sejarah intelektual Islam di tanah air."

—Taufik Abdullah

Ketua Komisi Ilmu Sosial, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia

ISBN: 978-979-433-691-5
9 789794 336915
WACANA
NW-005